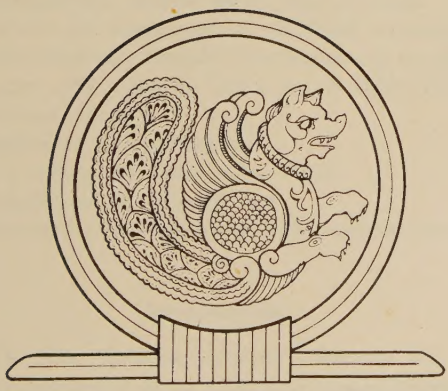
COMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

ORIENTALIA

VOLUMEN VI

NOVA SERIES



1 9 3 7

SUMPTIBUS PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI
ROMA 2/4 PIAZZA PILOTTA 35

Jura editionis et versionis reservantur

Photomechanischer Nachdruck der
Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt
Graz / Austria

INDEX GENERALIS VOLUMINIS VI

Commentationes

PAG.

A. Z. Aešcoly: *Die äthiopische Übersetzung eines Kapitels aus einer verlorenen hebräischen Chronik* 101
A. H. Gardiner: *A Priest of King Tuthmosis III and Prince Wadjmose* 358
A. Goetze: *The Sibilant in Old Babylonian 'naẓārum'* . . . 12
G. Graf: *Die Widerlegung der Astrologen von ʿAbdallāh ibn al-Faḍl.* 337
S. Grébaut: *La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d'après le ms. éthiop. Griaule nº 297* 177
V. Korošec: *Die Ususehe nach assyrischem Recht* 1
W. Kutsch: *Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur* 68
G. Messina: *La celebrazione della festa* ܥܘܪܒܐ ܕܚܡܪܐ *in Adiabene* . 234
E. Mittwoch u. H. Schlobies: *Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde* (Fortsetzung) . . 83, 222, 305
H. J. Polotsky: *Zur « Amharischen Geschichte eines Emirs von Harar »* 116
H. J. Polotsky: *Zwei koptische Liebeszauber* 119
F. Rosenthal: *Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten* . . 21
J. Simon: *Le dictionnaire des noms géographiques et topographiques de l'Égypte gréco-romaine* 132
J. Simon: *Un « mawaddĕs » adressé au P. Juste d'Urbin* . . . 214
J. Simon: *L'inventaire des monuments de la Nubie médiévale* . . 360
V. Stegemann: *Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū 'l-Ḥasan ʿAlī i. abī 'r-Riǧāl (11. Jhdt.)* . 317
A. Ungnad: *Maëri und Subartu* 19
A. Ungnad: *Babylonische Kriegsanleihen* 245
A. Ungnad: *Die 't'-Form des akkadischen Verbs* 252
A. Ungnad: *Sprachellipsen im Akkadischen* 347
I. Wajnberg: *Beiträge zu den mehrlautigen Wurzeln im Amharischen* 184

Recensiones

D. Attwater, *The Catholic Eastern Churches* (G. Graf) 169. — F. M. Th. Böhl, *Mededeelingen uit de Leidsche verzameling van Spijkerschrift-Inscripties,* I-III (A. Pohl) 164. — G. Boson, *Tavolette cuneiformi sumere, degli archivi di Drehem e di Djoha, dell'ultima dinastia di Ur* (N. Schneider) 277. — H. Th. Bossert, *Beispielsammlung zur hethitischen Formen-*

lehre. 1. *Die Nominal-Deklination* (A. Pohl) 393. — C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement,* I, 1-8 (P. Kraus) 2-3. — E. Burrows, *Ur Excavations Texts.* II. *Archaic Texts* (A. Deimel) 268. — L. Delaporte, *Les Hittites* (A. Pohl) 391. — G. Eisser und J. Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe,* 3. u. 4. Teil (A. Pohl) 160. — A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (A. Deimel) 268. — C. M. Firth and J. E. Quibell, *The Step Pyramid,* I-II (H. Stock) 256. — G. Furlani, *Il Primo Libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni* (W. Kutsch) 303. — G. Furlani, *La Religione degli Hittiti* (J. Friedrich) 385. — A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (A. Pohl) 389. — H. Grapow, *Untersuchungen über die altägyptischen medizinischen Papyri* (E. v. Skramlik) 143. — W. Hellige, *Die Regentschaft al-Muwaffaqs* (H. Schlobies) 292. — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (J. Simon) 302. — W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids* (R. Köbert) 289. — A. E. Jensen, *Im Lande des Gada* (J. Simon) 295. — O. Koenigsberger, *Die Konstruktion der ägyptischen Tür* (A. Pohl) 267. — R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création* (A. Pohl) 156. — J.-P. Lauer, *La Pyramide à degrés. L'Architecture,* I-II (H. Stock) 256 — J. G. Lautner, *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge* (A. Pohl) 279. — L. Legrain, *Archaic Seal-Impressions* (E. Douglas Van Buren) 380. — O. Löfgren, *Ein Hamdānī-Fund* (G. Levi Della Vida) 394. — F. Macler, *Manuscrits arméniens de Transylvanie* (S. Lyonnet) 300. — *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin,* hrsg. unter Leitung von C. Schmidt, I, *Kephalaia,* 5/6 (J. Simon) 171. — E. W. Moore, *Neobabylonian Business and Administrative Documents* (A. Pohl) 162. — A. Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer* (A. Pohl) 161. — *Novum Testamentum bohairice, ed. a Societate coptica orthodoxa « Filiorum Ecclesiae »* (J. Simon) 173. — L. Oppenheim, *Untersuchungen zum babylonischen Mietrecht* (A. Pohl) 282. — F. Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen* (L. Semkowski) 166. — R. Scholtz, *Die Struktur der sumerischen engeren Verbalpräfixe,* I (V. Christian) 147. — A. Schott, *Vorarbeiten zur Geschichte der Keilschriftliteratur.* I. *Die assyr. Königsinschriften vor 722.* a) *Der Schreibgebrauch* (A. Pohl) 163. — E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht,* II (W. Eilers) 293. — K. Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem* (A. Pohl) 261. — Sh. Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies* (K. Habersaat) 396. — E. A. Speiser, *Excavations at Tepe Gawra,* I (A. Bea) 144. — J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (A. Pohl) 261. — G. Steindorff und W. Wolf, *Die Thebanische Gräberwelt* (A. Pohl) 261. — A. Ungnad, *Subartu* (A. Pohl) 387. — H. Wangelin, *Das arabische Volksbuch vom König aẓ-Ẓāhir Baibars* (R. Köbert) 290. — W. Wolf, *Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur* (A. Pohl) 261. — S. Zanutto, *Bibliografia etiopica,* I, 2ª ed. (J. Simon) 175. — A. Zervos, *L'Empire d'Éthiopie* (J. Simon) 297.

Die Ususehe nach assyrischem Recht (1)

V. Korošec - Ljubljana

P. A. Deimel S. I.
zu seinem siebzigsten Geburtstag
verehrungsvoll zugeeignet.

Unsere weitaus wichtigste Erkenntnisquelle des assyrischen Eherechts ist das mittelassyrische Rechtsbuch (= ARB) (2), das in seiner ersten Tafel (3) geradezu « einen Rechtsspiegel für Frauen, speziell Ehefrauen » (4) enthält. In der Grundauffassung der Ehe sowie über-

(1) Vortrag, gehalten am 19. intern. Orientalistenkongress in Rom 1935 (mit geringen Erweiterungen).

(2) Veröffentlicht von O. Schroeder in den *Keilschrifttexten aus Assur verschiedenen Inhalts* (=KAV), Leipzig 1920 (=*35. Wiss. Veröff. der Deutschen Orient-Gesellschaft,* 1. H.), N° 1-6, 143-144, 193. — Von den Übersetzungen standen mir zur Verfügung: Scheil, *Recueil des lois assyriennes,* Paris 1921; Ehelolf-Koschaker, *Ein altassyrisches Rechtsbuch* (seine Zählung liegt unserer Zitierweise zugrunde), Berlin 1922; Furlani, *Leggi dell'Asia anteriore antica,* Roma 1929, S. 92 ff. [Nach dem Abschluss konnte ich dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Verfasser die hervorragende Bearbeitung des ARB: Driver-Miles, *The Assyrian Laws,* edited with translation and commentary, Oxford 1935, benützen]. — Als Rechtsbuch bestimmte die beiden ersten Tafeln der Rechtssammlung P. Koschaker in seinen *Quellenkritischen Untersuchungen zu den 'altassyrischen Gesetzen'* (=*Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* [=MVAeG] 26, 3), Leipzig 1921. — Weitere Literaturangaben s. bei Koschaker, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit,* Leipzig 1928 (=*Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Sächs. Akad. d. Wiss.* [=ASGW] 39, 5), S. 1, A. 4; S. 2, A. 1; G. Furlani, o. c., S. 92 f.; E. Cuq, *Les lois assyriennes,* 1922, jetzt in seinen *Études sur le droit babylonien.,* Paris 1929, S. 432 ff.; M. San Nicolò, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen,* Oslo 1931, S. 44, 89 ff., bes. S. 94, A. 2; Driver-Miles, o. c., S. xviii und passim.

(3) KAV, N° 1.

(4) Koschaker, MVAeG 26, 3, S. 65, vgl. S. 14 f.; Ehelolf-Koschaker, o. c., S. 14.

wiegend auch in der eherechtlichen Terminologie deckt sich das Eherecht des ARB mit dem Eherecht des um mehr als ein halbes Jahrtausend (1) älteren Gesetzbuches des Königs Ḫammurabi (KḪ); hingegen weicht es in zahlreichen einzelnen Bestimmungen und Regelungen (2) erheblich von ihm ab.

Zu den interessantesten Sonderbestimmungen des ARB gehört sein § 34 (= KAV 1, IV, 71-74):

71) *šum–ma awīlu a[l–m]a–at–tu e–ta–ḫa–az*	Gesetzt, jemand heiratet eine Witwe,
72) *ri–ka–sa la–a ra–ki–i–eš*	ihre Ehepakten sind nicht abgeschlossen,
73) *2 šanāte^{pl} i–n[a b]īti–šu us––bat*	sie hat zwei Jahre in seinem Hause gewohnt,
74) *aššatu ši–i–i[t] la–a tu–uṣ–ṣa*	so ist sie Ehefrau. Sie darf nicht fortgehen.

Formell betrachtet gehört § 34 zu den wenigen Bestimmungen des ARB, die eine abstrakte und präzise Fassung aufweisen. Die Tatsache, dass sich diese Bestimmung, schon rein äusserlich betrachtet, von den überwiegend kasuistischen und unklaren Bestimmungen des ARB deutlich abhebt, legt uns die Vermutung nahe, dass der Verfasser des Rechtsbuches den § 34 aus positiven Gesetzen (3) in seine

(1) Über die Entstehungszeit des ARB vgl. Koschaker, MVAeG 26, 3, S. 11 (in der « Zeit vor Tiglatpilesar I, ca 1100 ») ; Scheil, o. c., Avant-propos ; Furlani, S. 92 ; San Nicolò, o. c., S. 87 ; Cuq, *Études*, S. 433 f. ; Driver-Miles, o. c., S. 4-12 (1450-1250 v. Chr.).

(2) Es sei nur das Wichtigste hervorgehoben. Neben der Ehe, bei deren Abschluss die Frau « in das Haus des Mannes eintrat » (z. B. § 28, § 29, § 35), gab es auch solche, in der die Frau als Gattin weiterhin « im Hause ihres Vaters wohnte » (z. B. § 25, § 26, § 27, § 32, § 33, § 36). Die eheherrliche Gewalt des Mannes über die Frau war nach dem ARB erheblich grösser als nach dem KḪ. — Dies zeigt sich einerseits in dem sehr weitgehenden Bestrafungs- und Züchtigungsrecht (vgl. §§ 3, 4, 5, 14, 15, 16 u. a., § 58), welches der Mann der Frau gegenüber ausüben konnte ; anderseits konnte der Mann die Ehe jederzeit durch einseitige Scheidung lösen und die Frau ohne Scheidungsgeld entlassen (§ 37 ARB ; vgl. hingegen §§ 137 ff. KḪ). — Die Frau war von der Verlobung an viel enger an die Familie ihres Mannes gebunden ; dies zeigt sich sowohl im Levirat (vgl. Koschaker MVAeG, 26, 3, S. 46 ff. ; *Zum Levirat im hethitischen Recht* [= *Revue Hittite et Asianique*, 10], Paris 1933, S. 80 ff.) als auch in der Einschränkung des Begriffes der *almattu* (§ 33), der Witwe im Rechtssinn (darüber siehe unten S. 4).

(3) Koschaker, MVAeG 26, 3, S. 24, 73 ff.

Rechtssammlung übernommen hat. Auch das eindeutige Festsetzen einer Frist ([1]) von zwei Jahren weist eher auf den Gesetzgeber als Urheber der Vorschrift hin.

Inhaltlich betrachtet enthält die Bestimmung des § 34 ein Sonderrecht der gewaltfreien Witwe (*almattu*), zugleich regelt sie aber auch eine eigene Entstehungsform der Ehe, die vielfach an die römische Ususehe erinnert, wie dies bereits vor fünfzehn Jahren KOSCHAKER in einer Miszelle ([2]) festgestellt hat.

Nach der Auffassung des alten Orients gehörte die Witwe neben der Waise zu den am meisten schutzbedürftigen Wesen ([3]). Die ältesten Gesetzgeber Mesopotamiens (Urukagina, Gudea, Ḫammurabi) rühmen sich, sie hätten der Witwe und der Waise ihren Schutz angedeihen lassen ([4]). Selbst das ARB, welches die Rechtsstellung der Frau sonst keineswegs begünstigt ([5]), will der Witwe wenigstens den nötigen Unterhalt sichern, falls der Verstorbene selbst nicht dafür vorgesorgt hat ([6]). Für den Unterhalt der Witwe zu sorgen, waren in erster Linie ihre eigenen Söhne verpflichtet ([7]), in Ermangelung von solchen auch ihre Stiefsöhne. Dies konnte auch in der Weise erfolgen, dass ein Stiefsohn die Stiefmutter heiratete (Witwenlevirat § 46) ([8]).

([1]) Vgl. die aus Entscheidungen von konkreten Rechtsfällen hervorgegangenen Vorschriften des § 24, Z. 48: die Frau hat « dreimal (oder) viermal im fremden Hause genächtigt », sowie des § 41, Z. 2: der Mann verhüllt seine *esirtu* vor « fünf (oder) sechs » Genossen.

([2]) KOSCHAKER, *Neue babylonisch-assyrische Rechtsdenkmäler*, in der *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, rom. Abt.* (= SZ) 41. B., 1920, Weimar, S. 289 f.; vgl. auch CUQ, *Études*, S. 435.

([3]) Für Ägypten vgl. ERMAN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*², Tübingen 1923, S. 105, 129 (« schutzlos wie eine Witwe »); für das israelitische Recht vgl. Deut. 27, 9; vgl. auch ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (= *Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss.* 86, 1), Leipzig 1934, S. 56.

([4]) THUREAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (= VAB I), Leipzig 1907, S. 52: Urukagina, Kegel B, C XII, 23-250, S. 73: Gudea, Statue B 7, 43. — Ḫammurabis Gesetzbuch XIV r. 61 f.

([5]) Vgl. oben S. 2, A. 2.

([6]) § 46, Z. 92: *šum-ma mu-sa min-ma la-a il-ṭu-ra-áš-še* « gesetzt, ihr Gatte hat ihr nichts verschrieben ». — Einige Beispiele dafür, allerdings aus dem benachbarten subaräischen Rechtsgebiet, siehe bei E. A. SPEISER, *New Kirkuk Documents relating to Family Laws*, AASOR 1930, N° 19, 20, 22.

([7]) § 46, Z. 95 ff.: sie sollen der Witwe den Unterhalt sichern, gleichwie « einer Braut, die sie lieben » *ki-i kal-li-te ša-a i-ra-'i-mu-ši-ni* (Z. 97).

([8]) § 46, Z. 109-112; vgl. dazu KOSCHAKER, *Zum Levirat nach hethitischem Recht*, S. 80 ff.

Die Beweggründe, die zu einer solchen Regelung führten, werden keineswegs bloss altruistischer Natur gewesen sein. Zweifellos war dabei auch das Bestreben mitentscheidend, durch die Sicherung der Witwenversorgung zu verhindern, dass die Witwe ausserhalb der Familie ihres verstorbenen Mannes zu einer neuen Ehe schreiten und dadurch ihr Vermögen der neuen Familie zuwenden könnte. Darum erlaubt es das ARB (§ 33) einer Witwe, die noch eigene eheliche Söhne ([1]) hatte, nicht, eine neue Ehe einzugehen. Ebensowenig konnte dies eine Witwe eigenmächtig ([2]) tun, falls ihr Schwiegervater noch am Leben war ([3]). — Folgerichtig bezeichnet das ARB eine solche Witwe nicht als *almattu,* sondern es nennt sie « eine Frau, deren Gatte gestorben ist » (§ 46) ([4]).

Eine Witwe im Rechtssinn, eine *almattu,* war laut § 33 nur diejenige Witwe, deren Schwiegervater nicht mehr lebte und die keine Söhne hatte ([5]). Sie war somit durch keinerlei Bande mehr an die bisherige Familie ihres Mannes gebunden. Nunmehr durfte und sollte sie ihr weiteres Schicksal selber bestimmen, so gut sie es eben konnte.

Unmittelbar im Anschluss an die Legaldefinition der *almattu* bezeichnet § 33 ihre rechtliche Stellung mit den Worten: « sie kann gehen, wohin sie will » ([6]). Indem dadurch der *almattu* die Freizügigkeit gewährt wird, wird ihr auch ermöglicht, zu einer neuen Ehe zu schreiten ([7]) und so durch die Eingliederung in eine neue Familie

([1]) Vgl. ausser § 33, Z. 57 f., 68 auch § 36, Z. 93 ff. (die Gattin des Verschollenen) und § 45, Z. 48 (die Gattin des Kriegsgefangenen). — Die Stiefsöhne werden dabei nirgends erwähnt, obwohl sie nach § 46, Z. 99 ff. an zweiter Stelle für den Unterhalt der Witwe aufzukommen hatten. — Allerdings erwähnt aber § 28 ARB die Eheschliessung mit einer *almattu,* die in die neue Ehe einen Sohn mitbringt; darüber vergl. KOSCHAKER, MVAeG 26, 3, S. 50, A. 2.

([2]) Wohl aber konnte die Witwe vom Schwiegervater weiter verheiratet werden (§ 30, Z. 25 ff., § 33, Z. 60 f.

([3]) Vgl. § 33, Z. 67 und § 45, Z. 48.

([4]) Z. 89: *sinništu ša mu-us-sa me-tu-ú-ni.*

([5]) § 33, Z. 67 ff. (vgl. auch KOSCHAKER, MVAeG 26, 3, S. 50):

67) *šum-ma mu-[us]-sa ù e-mu-ša*	Gesetzt, ihr Gatte und ihr Schwiegervater
68) *me-e-tu-[ma] ù már-ša la-áš-šu*	sind gestorben und einen Sohn von ihr gibt es nicht,
69) *al-ma-at-[t]u ši-i-it*	so ist sie eine Witwe;
70) *a-šar ḫa-di-[t]u-ú-ni ta-al-lak*	sie kann gehen, wohin sie will.

([6]) § 33, Z. 70 (s. A. 5).

([7]) Für die Richtigkeit dieser Deutung sei auf die Ausdrucksweise des ARB verwiesen. Die unversorgte und kinderlose Gattin des Verschol-

auch ihre Versorgung zu sichern. Die soziale und wirtschaftliche Stellung einer zwar gewaltfreien, zugleich aber auch schutzlosen Witwe wird meistens kaum günstig (1) gewesen sein. Darum dürfte sich die *almattu* in der Regel mit einer bloss tatsächlichen Ehegemeinschaft zufrieden gegeben haben, welche rechtlich deshalb keine gültige Ehe war, da keine Ehepakten (*riksa rakāsu*) (2) geschlossen worden waren. Wer hätte übrigens für die schutzlose Witwe die Ehepakten schliessen können (3)? Die Ehegemeinschaft fing wohl damit an, dass die Frau

---

lenen musste fünf Jahre warten, bevor sie bei einem anderen Gatten « Wohnung nehmen » (*wašābu*) durfte (§ 36, Z. IV 92, 96, 100, V 7 f.); ähnlich war für die Frau eines Kriegsgefangenen eine zweijährige Wartefrist normiert, ehe ihr die Witwenurkunde ausgestellt wurde und sie bei einem « Gatten ihres Herzens Wohnung nehmen » durfte (§ 45, Z. 69 f.: . . . *a-na mu-ut libbi-ša* (70) *tu-ú-uš-ša-ab*). Bei der Eheschliessung « trat » die Frau in das Haus des Mannes « ein » (*erēbu*) (§ 28, Z. 1 f., § 29, Z. 11, § 35, Z. 76). — Ähnlich « ging » die untreue Gattin « aus ihrem Haus » « in die Wohnung eines (andern) Mannes » (§ 13, Z. 25 ff.).

(1) Vgl. jetzt auch Driver-Miles, *Assyrian Laws*, S. 217 f.: « She (= *almattu*) is thus economically in a very weak position and might often have been forced into the position of a concubine or prostitute ».

(2) Über *riksu*, bzw. *riksātum* vgl. zuletzt Koschaker, *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit* (= ASGW 39, 5), S. 86 u. A. 1; ZA 41, 1933, S. 16, 19; vgl. auch Driver-Miles, *Assyrian Laws*, S. 218 f. In den Urkunden aus Nuzi wird *riksu* — diese Feststellung verdanke ich einer gütigen Mitteilung des Herrn Prof. Koschaker — zwar mit Vorliebe, aber nicht ausschliesslich in der Bedeutung von Eheverträgen mit Vereinbarungen über die persönliche und vermögensrechtliche Stellung der Frau gebraucht. Daneben bezeichnet *riksu* den einfachen Ehevertrag, der nur die Zahlung der *tirḫatu* beurkundet, weiter die einfache Schenkung oder auch die Vereinbarung einer Vertragsstrafe. [Vgl. jetzt Koschaker, OLZ 1936, Sp. 154].

(3) Auch die Serie *ana ittišu* (Taf. VII, Vs. col. II) kennt bei der Witwenehe (Z. 20–23) keine Ehepakten (*riksu*), während sie unmittelbar daran anschliessend bei der Ehe mit der Dirne (*ḫarimtu*) (Z. 24–30) solche erwähnt. Bei der Witwenehe ist auch von einem Kind (vgl. dazu auch § 28 ARB) die Rede, ohne dass man zurzeit seine rechtliche Stellung näher bestimmen könnte. — Eine offene Frage bleibt es auch, inwieferne man die Serie *ana ittišu* als Erkenntnisquelle für das mittelassyrische Recht heranziehen kann.

Serie *ana ittišu*, Tafel VII, Vs. col. II:

Z. 20 nam-nu-mu-un-zu-a-ni | [. . . . . .]
in ihrer Witwenschaft

21 mi-ni-in-tuk | [. . . . . .]
heiratete er sie

22 dumu-a-šu-KU-lá-an-na bi-da-gé | [. . . . . .]
das . . . Kind und . . . .

« in das Haus des Mannes eintrat » (1) und daselbst « Wohnung nahm » (2). Ob bereits die Herstellung der tatsächlichen Ehegemeinschaft vermögensrechtliche Folgen nach sich zog, lässt sich auf Grund des § 35 ARB mit Sicherheit nicht entscheiden (3).

---

23 é-an-na-aš mi-ni-in-[tu] | [. . . . . .]
führte er in sein Haus ein
24 nam-kar-kid-da-a-ni tílla-ta | [. . . . . .]
in ihrem Prostituiertenzustand von dem öffentlichen Platze
25 ba-da-an-íl-la | [. . . . . .]
nahm er sie auf
26 nam-kar-kid-da-a-ni ba-ni-in-tuk | *ḫ[a]-ar-mu-us-sa i-[ḫu-us-si]*
in ihrem Prostituiertenzustand heiratete er sie
27 éš-dam-a-ni šu-mi-ni-in-gur | *áš-t[a-am-ma-ša] ú-ti-ra-aš-ši*
ihr Wirtshaus gab er ihr zurück
28 é-an-na-aš mi-ni-in-tu | *a-na bī[ti-šu ú-še-rib-ši]*
in sein Haus führte er sie ein
29 KA-kéš-da-a-ni in-[gar] | *[riksāti-ša iškun]*
ihre Ehepakten hat er gemacht
30 níg-mí-ús-sá-a-ni [in-íl] | *[tirḫassa izbil?]*
ihren Brautpreis trug er hin.

Für den freundlichen Hinweis auf die Serie *ana ittišu* habe ich Herrn Prof. B. Landsberger zu danken. Die Mitteilung der obigen Stelle samt Übersetzung sowie die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung habe ich dem überaus gütigen Entgegenkommen des Herrn Prof. P. Koschaker zu verdanken. Beiden Herren sei dafür auch an dieser Stelle mein herzlichster Dank ausgesprochen.

(1) Vgl. § 28, Z. 1 f.: *šum-ma sinništu [al-]ma-at-tu a-na bīt awīli te-ta-ra-ab;* ebenso § 35, Z. 75 f.; vgl. auch oben S. 4, A. 7.

(2) § 34, Z. 73; vgl. ferner § 36, Z. IV 92, 96, 100, V 8; § 45, Z. 70.

(3) § 35 ARB bestimmt (IV, Z. 75–81):

75) *šum-ma sinništu al-ma-at-tu*	Gesetzt, eine Witwe
76) *a-na bīt awīli te-ta-ra-ab*	geht in das Haus eines Mannes hinein,
77) *mi-im-ma am-mar na-ṣa-tu-ú-ni*	was immer sie (mit)gebracht hat,
78) *gab-bu ša-a mu-ti-ša*	alles (gehört) ihrem Gatten.
79) *ù šum-ma awīlu a-na eli sinništi e-ta-rab*	Aber, gesetzt, ein Mann geht zu der Frau hinein,
80) *mi-im-ma am-mar na-aṣ-ṣu-ú-ni*	was immer er (mit)gebracht hat,
81) *gab-bu ša-a sinništi*	alles (gehört) der Frau.

Auf die *almattu*-Ehe bezieht sich jedenfalls der erste Teil (Z. 75-78) des § 35 ARB, wonach der Ehegatte das Eigentum am eingebrachten Hab und Gut der Witwe erwerben sollte. Dabei bleibt es jedoch unklar, ob diese Regelung bereits mit der Herstellung der tatsächlichen Lebensgemeinschaft, oder mit deren Umwandlung gemäss § 34 ARB in eine rechtsgültige Ehe (vgl. Z. 78: *mu-ti-ša* = ihres Gatten!), oder gar erst nach dem Tode

Der assyrische Gesetzgeber hat durch den jetzigen § 34 ARB solche bloss tatsächliche Ehegemeinschaften als rechtsgültige Ehen anerkannt, sobald sie zwei Jahre hindurch fortbestanden haben.

Diese Reform brachte der *almattu* insofern einen Vorteil, als sie dadurch Ehefrau (*aššatu*) wurde. Als solche hatte sie eine gesellschaftlich angesehenere Stellung in der Öffentlichkeit (1), in der Familie selbst erhielt sie aber Anspruch auf Versorgung, namentlich für den Fall der Verwitwung (§ 46).

Dass sich der assyrische Gesetzgeber jedoch keineswegs nur von den Interessen der *almattu* leiten liess, zeigt die Tatsache, dass er im § 34 auch noch ausdrücklich feststellt, dass die nunmehrige Ehefrau nicht fortgehen dürfe (Z. 74). Solange die *almattu* in einer nur tatsächlichen Ehegemeinschaft lebte, blieb es ihr unbenommen, den Mann jederzeit zu verlassen und damit die Ehegemeinschaft aufzuheben. Eine Ehefrau jedoch durfte dies nicht tun. Denn das ARB gewährte das Recht auf Scheidung der Ehe nur dem Mann. Indem dieser seine Frau verstiess (*ezēbu* "lassen"), brachte er die Ehegemeinschaft zum Abschluss (§ 37). Die Frau hingegen hatte kein Recht auf Scheidung. Für den Fall, dass die Ehefrau ihren Gatten eigenmächtig verliess und mehrere (« drei, vier » § 24, Z. 48) Nächte in einem fremden Haus verblieb, normiert § 24 ARB ausserordentlich schwere Strafen (Abschneiden der Ohren, Geldbusse von 3 Talenten, 30 Minen, bzw. das Dreifache davon); diese sollten sowohl die entflohene Gattin als

---

der Witwe eintreten sollte. Für die dritte Eventualität könnte man einerseits auf das Interesse hinweisen, welches das ARB der Regelung der Nachlassverteilung widmet (vgl. § 25 ff.), sowie anderseits auf die Tatsache, dass auch anderwärts (z. B. § 27, § 29) das Versterben der Frau nicht eigens hervorgehoben wird. — Eine andere Auffassung bei David, *Vorm en wezen van de huwelijkssluiting naar de oud-oostersche rechtsopvatting,* Leiden 1934, S. 26, A. 21. — Während der erste Teil des § 35 (Z. 75-78) wahrscheinlich ebenso wie der vorhergende § 34 auf positive Gesetze zurückgeht, dürfte der zweite Teil (Z. 79-81) ein späterer Zusatz sein, vielleicht vom Verfasser des ARB hinzugefügt, um einen Gegenfall zum ersten Teil zu konstruieren. Dass beide Teile nicht aus einem Guss hervorgegangen sind, zeigt der Umstand, dass in Z. 79 plötzlich von der « Frau » (*sinništu*) und nicht mehr von der *almattu* (Z 75) die Rede ist. Auch tritt der Mann nicht in das Haus der Frau ein, sondern « geht zur Frau hinein ». M. E. haben wir es mit einem erbrechtlichen Rechtssatz zu tun. — Vgl. auch Driver-Miles, *Assyrian Laws,* S. 220 f., 474, XXIII.

(1) In der Öffentlichkeit musste die Ehefrau verhüllt erscheinen; diese Pflicht war aber auch ein Vorrecht, durch das sie sich von Dirnen und Sklavinnen unterschied (§ 40 ARB).

auch die Hausfrau, die jene in ihr Haus aufgenommen hatte, ja sogar den Gatten der Gastgeberin, falls er davon Kenntnis hatte, treffen. Die drakonische Bestrafung wegen einer auf den ersten Blick harmlosen Verletzung der häuslichen Zucht wird uns verständlich, wenn wir darin den entschlossenen Willen wahrnehmen, jeden Versuch, aus dem sich ein Ehescheidungsrecht der Frau allmählich hätte entwickeln können, im Keime zu ersticken.

Eine solche Entwicklungsmöglichkeit wäre zweifellos auch vorhanden gewesen, wenn die bloss tatsächliche Ehegemeinschaft der *almattu* von unbegrenzter Dauer geblieben wäre. Rein äusserlich wird sich nämlich die Ehegemeinschaft der gewaltfreien Witwe von der rechtsgültigen Ehe kaum unterschieden haben. Hätte nun die *almattu* ihre lose Ehegemeinschaft jederzeit beliebig aufheben können, so hätte sich mit der Zeit ein gleiches Recht wohl auch zugunsten einer Frau, die in einer rechtsgültigen Ehe lebte, herausgebildet (1). Einer derartigen Entwicklung hat nun der Gesetzgeber durch die Vorschrift des jetzigen § 34 ARB einen Riegel vorgeschoben, indem er solche bloss tatsächliche Ehegemeinschaften von Witwen (*almattu*), die sich durch zweijährigen Fortbestand als dauerhaft erwiesen hatten, nach Ablauf dieser Frist, *ipso iure* in rechtsgültige Ehen umwandeln liess. Die Frau hörte damit auf, *almattu* zu sein; als Ehefrau (*aššatu*) unterstand sie von nun an den allgemeinen eherechtlichen Bestimmungen. Namentlich durfte sie — ganz im Gegensatz zu ihrem bisherigen *ius singulare* — das Haus ihres Gatten nicht mehr eigenmächtig verlassen (2). Die Tatsache, dass dies im § 34 ausdrücklich hervorgehoben wird, verrät deutlich, worin der letzte rechtspolitische Grund dieser Reform zu suchen ist.

Nachdem wir den Sinn und die Tragweite des § 34 ARB festgestellt haben, wollen wir noch die Frage beantworten, ob wir wirk-

(1) Vgl. damit die Entwicklung der Ehescheidung in Rom. In einer Ehe, in der die Frau der eheherrlichen (*manus*) Gewalt ihres Gatten unterstand, kam die Scheidungsbefugnis nur dem Mann, nicht aber der Frau zu. In einer gewaltfreien Ehe (*sine manu*) konnte jedoch die Frau den Mann jederzeit verlassen und dadurch die Ehescheidung herbeiführen. Diese Regelung übte mit der Zeit auf die *manus*-Ehe einen Einfluss in dem Sinn aus, dass man auch hier der Gattin die Scheidungsbefugnis zuerkannte. — Vgl. dazu Jörs-Kunkel-Wenger, *Römisches Recht*, 2. Aufl., Berlin 1935, S. 281; Bonfante, *Corso di diritto romano*, I, Roma 1925, S. 254.

(2) § 34, Z. 74; Text s. oben S. 2.

lich berechtigt sind, nach dem Vorbild der römischen Ususehe (1) auch die gemäss § 34 zustande gekommene Ehe als « assyrische Ususehe » zu bezeichnen. Dabei wird wohl niemand an eine vollständige Übereinstimmung der römischen und der assyrischen Ususehe denken wollen. Wenn wir jedoch von den Abweichungen in manchen Einzelheiten (2) absehen, können wir die Übereinstimmung der beiden Rechtsgebilde in ihrem wesentlichen Grundgedanken feststellen. In Rom verwandelte sich *ipso iure* die formlos geschlossene und deshalb gewaltfreie Ehe nach Ablauf eines Jahres in eine solche, in welcher dem Gatten die eheherrliche Gewalt (*manus*) über die Frau zukam. Ähnlich verwandelte sich gemäss § 34 ARB in Assyrien eine formlos eingegangene und deshalb bloss tatsächliche Ehegemeinschaft nach zweijährigem Fortbestand *ipso iure* in eine rechtsgültige Ehe, wobei auch der assyrische Ehegatte die eheherrliche Gewalt über seine Frau erwarb. Aus dieser Übereinstimmung in der Grundauffassung ergibt sich wohl die Berechtigung (3) der Benennung der gemäss § 34 ARB zustande gekommenen Ehe als « assyrische Ususehe ».

(1) Nach römischem Zivilrecht erlangte nämlich der Gatte die eheherrliche Gewalt (*manus*) über seine Frau zugleich mit der Eheschliessung, falls diese in einer zivilrechtlichen Form (*per confarreationem* oder *per coemptionem*) erfolgte. Wenn die Ehe jedoch formlos geschlossen wurde, so geriet die Frau unter die *manus*-Gewalt ihres Mannes erst, nachdem die Ehe ein volles Jahr — die für die Ersitzung (*usus*) normierte Frist — gedauert hatte. Vgl. *Gai institutiones*, 1, 111 ; *Usu in manum conveniebat, quae anno continuo nupta perseverabat; quia enim velut annua possessione usu capiebatur, in familiam viri transibat filiaeque locum optinebat.* — Die Römerin konnte jedoch die Vollendung der Ersitzung vereiteln, indem sie jedes Jahr für drei Nächte das Haus des Mannes verliess (*Gai.* l. c.: *Itaque lege duodecim tabularum cautum est, ut si qua nollet eo modo in manum mariti convenire, ea quotannis trinoctio abesset atque eo modo cuiusque anni usum interrumperet*). Für die assyrische Ususehe kann freilich von einer solchen Befugnis der Frau keine Rede sein. — Über die römische Ususehe vgl. C. W. Westrup, *Quelques observations sur les origines du mariage par « usus » et du mariage sans « manus » dans l'ancien droit romain*, Paris 1926.

(2) Abgesehen von der Zeitdauer (in Assyrien zwei Jahre, in Rom ein Jahr) unterscheidet sich die assyrische Ususehe von der römischen auch darin, dass die erstere nur für die *almattu*, die letztere hingegen allgemein anwendbar war. Ferner hatte die assyrische Ususehe zur Folge, dass die *almattu* eine Ehefrau wurde, während die römische Ususehe nur die eheherrliche Gewalt (*manus*) über eine von Anfang in gültiger Ehe lebende Ehefrau entstehen liess.

(3) Anderer Ansicht M. David, *Vorm en wezen van de huwelijkssluiting*, S. 7 ; vgl. jedoch oben S. 6 f., A. 1.

Die Vorschrift des § 34 ARB erweckt aber auch aus einem andern Grunde unser Interesse.

Aus dem Wortlaut des § 34 geht hervor, dass die Ehegemeinschaft der *almattu* deshalb keine gültige Ehe war, da dabei kein *riksa rakāsu* erfolgte. Merkwürdigerweise wird jedoch im ARB weder das *riksa rakāsu* als eine Voraussetzung für eine gültige Ehe ausdrücklich aufgestellt, noch erfahren wir etwas über sein Zustandekommen. Nur anderwärts können wir erschliessen, dass damit wohl der Abschluss von Ehepakten (1) gemeint sein dürfte. Das Schweigen des Verfassers des ARB, und wohl auch des Gesetzgebers berechtigt uns zur Vermutung, dass sie beide den *riksu*-Begriff als allgemein bekannt betrachteten. Da eine andere assyrische Rechtsquelle nicht bekannt ist, drängt sich von selbst der Gedanke auf, an babylonische Rechtsquellen zu denken. In der Tat finden wir im § 128 des Kodex Ḫammurabi eine Vorschrift, die mit dem § 34 ARB manche Berührungspunkte aufweist. So lautet § 128 KḪ (V r. Z. 35-41):

35) *šum–ma a–wi–lum*	Gesetzt, jemand hat
36) *aš–ša–tam*	eine Ehefrau
37) *i–ḫu–uz–ma*	genommen,
38) *ri–ik–sa–ti–ša*	ihre Ehepakten ⟨aber⟩
39) *la iš–ku–un*	nicht abgeschlossen,
40) *sinništum ši–i*	so ist diese Frau
41) *ú–ul aš–ša–at*	keine Ehefrau.

Vergleichen wir den § 128 KḪ mit dem § 34 ARB, so können wir feststellen, dass die beiden Bestimmungen im äusseren Aufbau sowie im Gedankengang (*aḫāzu–riksa rakāsu,* bzw. *riksāti šakānu* (2)–*aššatu*) weitgehend übereinstimmen, dass sie aber in der Abgrenzung des Tatbestandes sowie in der rechtlichen Folgerung voneinander abweichen. Während nämlich Ḫammurabi im § 128 die allgemeine Rechtsvorschrift aufstellte: ohne Ehepakten (*riksātu*) keine rechtsgültige Ehe, normierte der assyrische Gesetzgeber ein *ius singulare* der *almattu:* eine Witwenehe wird auch ohne Ehepakten (*riksu*) zu einer gültigen Ehe, falls sie zwei Jahre fortbestanden hat. Durch seinen § 34 hat der assyrische Gesetzgeber somit eine Ausnahme von der im § 128 KḪ enthaltenen Regel statuiert. Dass er sich dabei im bewussten Gegensatz (3) zum § 128 KḪ befand, ergibt sich wohl aus der Übereinstim-

(1) Vgl. oben S. 5, A. 2.

(2) Die beiden Redewendungen werden wohl synonym gewesen sein.

(3) Ähnliches behauptet J. Lewy, ZA 36, 1925, S. 154 vom § 37 ARB im Verhältnis zum § 138 KḪ.

mung im Gedankengang und Aufbau der beiden Rechtssätze. Daraus ergibt sich jedoch eine weitere Frage. Wieso kam der assyrische Gesetzgeber auf den Gedanken, von einer Bestimmung des babylonischen Gesetzbuches eine Ausnahme für Assyrien zu normieren, ohne vorher den babylonischen Rechtssatz selbst in das assyrische Recht ausdrücklich übernommen zu haben? Die wahrscheinlichste Erklärung finden wir in der Annahme, dass das Recht des Kodex Ḫammurabi zur Zeit der Normierung des jetzigen § 34 ARB durch den assyrischen Gesetzgeber und auch noch ([1]) zur Zeit der Abfassung des assyrischen Rechtsbuches irgendwie als geltendes Recht angesehen wurde, wenigstens subsidiär, soweit es durch das assyrische Recht nicht abgeändert worden war. Allerdings reichen die bisherigen Beobachtungen noch nicht hin, um die obige Annahme als Hypothese aufzustellen. Darum müssen wir uns zurzeit begnügen, diese Frage mit einem *non liquet* zu schliessen.

([1]) Zur Zeit der Promulgierung des Gesetzbuches erstreckte sich Ḫammurabis Herrschaft auch über die Städte Assur und Ninive (KḪ, Prolog, IV, 55-58, 60-62); daher wird das Gesetzbuch wohl auch in diesen Gebieten in Kraft getreten sein. Vgl. auch J. Lewy, ZA 36, S. 154, A. 1; Weissbach, *Assyrien*, s. v. im *Reallexikon der Assyriologie*, I, 1932, S. 242, Sp. 1.

The Sibilant in Old Babylonian *naẓārum*

Albrecht Goetze – New Haven, Conn.

The text of the Hammurabi Code (1) presents the following forms of the verb *naẓārum* « watch, protect » (2):

na-az-ra-t VIIr 66; VIIIr 6. *iz-zur* VIr 20 (3). *i-na-za-ar* XV 76; *i-na-za-ru* XIVr 47.

The two last named forms — in the present indicative — seem to contradict a rule to which there are only very few exceptions in the Code (4), namely: the present doubles the second consonant of

(1) It is quoted here according to A. Ungnad, *Keilschriftlexte der Gesetze Ḫammurapis,* identical in numbering with the editio princeps of P. Scheil in *MDP* 4. R. F. Harper, in *The Code of Ḫammurabi,* makes the columns of the reverse follow immediately the columns of the obverse, so that Ir of Scheil-Ungnad is identical with his XVII.

(2) In the following quotations the orthography of the original is intentionally maintained.

(3) It should be noticed that the assimilation of *n* to the sibilant of the root results in a double sibilant which is orthographically different from the doubled sibilant of the present. The same is true for *az-zu-úḫ* XXIVr 31 and *li-iz-zu-úḫ-šu* XXVIIr 36 from *nasāḫum* (cf. below in the text). The spelling *li-zur* XXVr 67 — cf. also *li-zu-úḫ* XXVr 92 — is defective (cf. the following note).

(4) It may be supposed that they are remnants of a more archaic orthography which neglected double consonants. The occurrences can be arranged in the following groups:

a) The form ends in a three-sound sign: *i-kal* XVr 13 (three times *i-ik-ka-al*); *i-za-kar* IX 12; Ir 30; Vr 75; XXIr 42; *i-na-qar* XXr 21; *i-pa-ṭar* IVr 3; probably also XXIIIr 96 (twice *i-pa-aṭ-ṭa-ar*); *i-ša-qal* XVI 9; IIIr 25, 50; IVr 2; Xr 10; XVIIr 59, 65, 74, 87, 91; XVIIIr 19, 22, 30, 40, 44, 50, 54, 94; XXr 84. *ú-ša-lam* IVr 79; VIIr 23; IXr 8; Xr 15; XIIIr 10; XXIIr 87. *ib-ba-qar* IIIr 73; XVIr 59 (twice *ib-ba-aq-qar*); *im-ma-gar* XVII 16.

b) Plural forms belonging to a: *i-ša-qá-lu* IX 50; *ú-ša-la-mu* XIIIr 10. Of the same kind, but without a corresponding singular form contained in

the root (1). That this rule applies also to words containing a middle sibilant is proved by examples like

i–zi–ib pret., *i–iz–zi–ib* pres. of *ezēbum* « leave ».
ú–zi pret., *uz–zi* pres. of *ṣaṣūm* « go out ».
i–iz–zé–id pres. of *eṣēdum* « harvest ».

The peculiarity of the present *i–na–za–ar* is shared by the closely related abstract noun *maẓẓārūtum* whose genitive appears in the Code consistently as

ma–za–ru–tim VI 53; IVr 35, 42, 46, 58, 68, 77.

Were the underlying nomen professionis *maẓẓārum* (2) attested in the Code, it certainly would be spelled *ma–za–rum* (3) and diverge, then, from the orthography displayed by the other nouns of this class which show the middle radical doubled (4).

The treatment of the sibilant in the present of *naẓārum* and in *māẓẓarūtum* must undoubtedly be combined with the similar treatment which *s* (sāmekh) undergoes. There are found on the one hand:

na–sa–ḫi–im XIIr 11; XVIr 83; *na–sa–aḫ* XXVIIr 28.

---

the Code: *i–ba–qá–ru* IXr 18 (once *i–ba–aq–qá–ru*); *i–na–ki–su* XVIIIr 83 (7 times *i–na–ak–ki–su*; once *i–na–ak–ki–is*); *i-ṣa-ba-tu* IXr 43, 51; *i–ša–ka–nu* XVI 33 (3 times *i–ša–ak–ka–nu*; twice *i–ša–ak–ka–an*).

c) Furthermore *ú–ba–la–aṭ* Vr 51, 53 (4 times *ub–ta–al–li–iṭ*); cf. also *mu–ba–li–iṭ* II 37.

(1) This rule is contained in none of the current grammars in such a strict formulation, the doubling being regarded as merely facultative. So also G. Bergsträsser, *Einführung in die Semitischen Sprachen*, 22. In the Hammurabi Code, however, it is true for every type of verb in all conjugations. Middle weak roots double the third radical, unless in the very end of the form.

(2) The formation of *maṣṣārum* « guard » is difficult to explain; one expects * *naṣṣārum*. Delitzsch (*HWB* 423a) assumes that *maṣṣārum* is based on a secondary verb * *maṣārum*, abstracted from the nomen loci *maṣṣartum* < *manṣartum* « watch(-house) ». This assumption is questionable for the reason that *ṣṣ* < *nṣ* seems to be regularly spelled with *zz* (cf. above note 3). It may be suggested, however, that * *naṣṣārum* (with morphological doubling) has possibly changed to *maṣṣārum* under the influence of the nomen loci. The process may have started from the feminine abstract *maṣṣārtum* « safe-keeping, deposit » which, in sound as well as in meaning, was very close to *maṣṣartum*.

(3) The plural, spelled *ma-za-ru-tim*, K 245 (IIR 8f.) II 68 (series *ana ittišu*).

(4) The examples are *errēšum*, *ṣaššābum*, *ḫabbālum*, *qabbā'um*, *šarrāqum*.

pa-ra-si-im XXIVr 72; *i-pár-ra-su* XIIr 17; XIIIr 21; XIVr 38; *ap-ru-su* XXVr 71, 83.

But on the other:

i-na-za-aḫ XIIr 24, 36; *a-na-za-aḫ* XIIr 14; *i-na-za-ḫu* XVIIr 22.

pu-ru-za-am VI 8; *pu-ru-za-ši-na* XXVr 89; *pu-ru-zi-im* XXVIr 88; *pu-ru-zi-e* XXIVr 71; XXVr 70, 82.

That is to say: In cases where *ss* is expected (as is the actual situation in later periods) the Code of Hammurabi spells consistently with *z*. The following additional examples belong here:

i-ka-zu-šu IXr 81; *i-ka-zu-šu-nu-ti* Vr 47.

la-ma-zum XXVr 48; *la-ma-zi* XXVIIr 96; *la-ma-zi-ia* XXIVr 53.

Furthermore, the particular form of the suffixes of the third persons after verbs and nouns ending in sibilants or dentals is of interest in this connection. From the point of view of orthography, the resulting sibilant shows a striking analogy to the sibilant under discussion. A few examples out of a large number (1) may suffice:

After *s*: *ú-ra-ak-ki-zu* XXIr 76.

After *ṣ*: *uq-tar-ri-zu* Xr 66. *im-ḫa-zu* XXIr 38.

After *š*; *ir-ri-zu-ma* (2) XIII 66; *ir-ri-za* XVr 7.

After *d*: ÌR-*zu* (3) Vr 53. *ik-ta-ša-zu* V 43. *ú-li-zum* Xr 81; XIr 77; XIIr 41. *il-ma-zi* IXr 75; Xr 6.

After *t*: *ua-ar-ka-zu* VIII 64 and frequently; *ua-ar-ka-za* VIIr 63. *mu-du-zu-nu* VII 35. *ri-i-zi-na* XXIVr 13. *iṣ-ba-zu-ma* IIIr 56, 76 (4).

The essential point is, that in all these cases an obviously doubled consonant is expressed by the single letter *z*. The peculiar orthography leads to the conclusion that the sibilant was the same as that found in the previously discussed categories (5).

(1) Particularly numerous are examples of the sibilant after *t*, because many feminine nouns with suffix belong here. — The examples of these suffixes after *z* must be kept apart. The Hammurabi Code has *i-iḫ-ḫa-az-zi* Xr 17; XIIIr 40. Cf. below note 5.

(2) With Ungnad, *su* of the original is to be amended to *zu*.

(3) Read *uarazu*.

(4) The form *iṣ-ṣa-ba-az-zi* VIIIr 69 seems to be an exception.

(5) It is usually stated (Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, 2nd ed., § 64; Ungnad, *Babylonisch-assyrische Grammatik* § 61α) that *š* after dentals and spirants shifted to *s*. This rule does not account for the fact that *š* plus the sibilant of the suffix results in *z* (instead of expected *šš*) and that *z* plus

The identity is confirmed by the fact that the sibilant in all three categories is treated uniformly outside the Hammurabi Code.

The scribes of the royal chancellory consistently spell with *zz*, as is proved by the following occurrences:

a) *i-na-az-za-ar-ši-na-ti* TCL VII 20 10; *i-na-az-za-ar* TCL VII 40 19; *ma-az-za-ri* LIH 23 19; 25 3; TCL VII 36 10, 12, 21; *ma-az-za-ru-tim* LIH 79 19.

b) *i-na-az-za-aḫ* LIH 43 10; *i-na-az-za-ḫu* LIH 43 11 (1).

c) After *š*: *tu-še-ip-pí-iz-zu-nu-ti* LIH 77 8.

After *d*: *pí-qi-iz-zu-um-ma* LIH 7 9

After *t*: *bu-ul-li-iz-zi-na-ti* TCL I 4 32.

After *ṭ*: *ṿa-ar-ka-az-zu* LIH 19 9; *ṿa-ar-ka-az-zu-nu* LIH 103 11 (2). *ṣi-bi-iz-zu* TCL I 5 11; *ṣi-bi-iz-zu-nu* TCL VII 43 10, 14, 16 (3).

In the private letters and in the contracts, however, the orthography varies. The spelling system of the Code with a single *z* prevails and occurs e. g. in the following instances:

a) *i-na-za-ar* BE VI 1 23 11 (Sippar); VS VII 27 6 (Dilbat); *i-na-za-ru* CT II 20 20; CT XXIX 23 10 (Sippar); TCL VII 75 7 (Larsa). *ma-za-ar* VS XVI 157 27 (Sippar); OE III 37 9 (Larsa); *ma-za-ru* TCL VII 75 7 (Larsa); *ma-za-ri-šu* VS XVI 20 10 (Sippar); *ma-za-ar-tum* CT VIII 37b 2; VS IX 108 2 (Sippar); *ma-za-ra-at* VS XVI 153 21 (Sippar); *ma-za-ar-tu-ṿa* YOS II 90 8 (Larsa); *ma-za-ra-tu-ka* VS XVI 107 7 (Larsa).

b) *a-na-za-aḫ* TCL I 17 10 (Sippar); *a-na-za-ḫa-am* VS XVI 86 12; *i-na-za-aḫ* VS VIII 71 5 (Sippar); *i-na-za-aḫ-šu*

---

the sibilant of the suffix results in *zz* (while *z* is expected) It must be kept in mind that in Old Akkadian the suffixes begin with *s* (cf. Ungnad, *Materialien zur altakkadischen Sprache,* 21; Thureau-Dangin, *RA* 23 28). This old form taken as a starting-point, the evidence can be explained: the *s* has shifted to *š*, except when after dentals and spirants; there it was maintained. The combination with *z* (voiced *s*-sound) led to *zz*; the combination with the other dentals and spirants led to the sound discussed above in the text.

(1) Personal names are frequently anomalous in spelling, because they preserve a more archaic orthography. Therefore a name like *La-ma-za-ni* LIH 9 does not disprove anything.

(2) Exception: *ṿa-ar-ka-zu* LIH 43 11.

(3) For *z* cf. e. g. *šu-ḫi-iz-zu-nu-ti* LIH 19 13 and (supplemented) also TCL I 2 35; *zu-uz-zu-nu-ši-im* TCL VII 12 15.

CT VIII 49b 19 (Sippar); *i-na-za-ḫu* YOS II 83 14, 21 (Larsa).

c) After *š*: *e-pi-zu-nu-ši-im* BA II p. 579 22 (Sippar); *e-ri-zu-ma* CT XXXIII 23 9 (Sippar); *ú-la-ba-zu* CT VI 41b 12 (Sippar).

After *d*: *ú-li-zum* CT VIII 37 5 (Sippar); *ú-še-ri-zi* CT IV 38b 15, 18 (Sippar). *ṭú-ru-zu-nu-ti* VS XVI 81 14 (Sippar); *lu-uṭ-ru-zu* UMBS VII 106 36 (Sippar). *i-pá-qí-zi* CT VI 30a 27 (Sippar).

After *t*: *ṷa-ar-ka-zu* TCL VII 73 16 (Larsa); BE VI 1 13 8 (Sippar); *ṷa-ar-ka-za* CT VIII 5a 10 (Sippar); *ṷa-ar-ka-zi-na* VS XVI 194 22. *qá-za* CT VIII 5a 16 (Sippar). *ta-ap-pu-zu-nu* VS VII 203 (Dilbat).

But the method of the royal chancellory is not lacking either. Cf. e. g.:

a) *ma-az-za-ar-tim* CT IV 1 24; CT IV 32 7 (Sippar); TCL I 170 10 (Sippar); *ma-uz-za-ar-tim* Tell Sifr 54 5.

b) *i-na-az-za-aḫ* YOS II 1 12 (Larsa).

c) After *d*: *a-ṭar-ra-az-zu* CT II 11 21 (Sippar). *ik-šu-uz-zi* BE VI 1 59 5 (Sippar). *ip-qí-iz-zu* CT IV 1 24 (Sippar); *pí-qí-iz-zu-um* CT IV 32 18 (Sippar); *pí-qí-iz-zu* VS XVI 139 22; 189 38.

After *t*: *ṷa-ar-ka-az-zu* TCL VII 48 10 (Larsa) *qá-az-zu* CT II 11 30 (Sippar); VS XVI 173 10; *qá-az-za* BE VI 1 116 16 (Sippar).

When now the question as to the phonetic value of *z* in *i-na-za-ar* and *ma-za-ru-tim*, in *i-na-za-aḫ* and in *ú-ra-ak-ki-zu* (all occurring in the Hammurabi Code) is approached, one important fact must be recalled: The Sumerian syllabary was rather inadequate to express Semitic sounds; in particular, it provided only three sets of signs containing sibilants (1): *ša, še, ši, šu; sa, si, su;* and *za, zé, zi, zu* (2). Since in Old Babylonian the two first sets are reserved for *š* (etymologically in part from *ṯ*) and for *s* respectively, the third set has to serve for all other sibilants, i. e. for the voiced *z* as well as for the emphatic *ṣ*, and, as will be shown, probably also for at least one additional sibilant.

(1) In the end of the syllable merely two sets: *aš, eš, iš, uš* (serving also for *as, es, is, us*) and *az, iz, uz* (serving also for *aṣ, iṣ, uṣ*).

(2) Signs like *ṣi, ṣu* do not exist before the Kassite period; cf. Thureau-Dangin, *RA* 30 93ff.

Judging from the orthography, when single or double, the following system of Old Babylonian sibilants can be established:

1.	single: *š*	double:	*šš*
2.	*z*		*zz*
3.	*z*		*zz*, later *ṣ* and *ṣṣ*.
4.	*s*		*z*
5.	*z*		*z*

It is clear from this scheme that written *z* expresses not only phonetic *z* (zayin) and *ṣ* (ṣādē), but also double sāmekh; and finally a fourth variety which, although single, is phonetically akin to double sāmekh. Since it is attested only in the word which later on occurs as *naṣārum* (with ṣādē) and its relatives, it can be etymologically determined: it must be the descendant of the Semitic sibilant which is preserved in Arabic as ẓā. It may be proposed to transliterate the sound henceforth in Old Babylonian documents by *ẓ*.

Each of the five varieties of sibilants, then, has a different etymological origin: 1. represents šīn, 2. zayin, 3. ṣādē, 4. sāmekh and 5. Arabic ẓā.

The demonstration implies that in Old Babylonian etymological ẓā was kept apart phonetically from the other sibilants. From the point of view of linguistics this is important. For, Old Babylonian — and since this feature must be inherited from an older stage of linguistic development, Akkadian generally, — by this feature is differentiated from Canaanite. It has been asserted that the development of the Akkadian sibilants is the same as that of the Canaanite sibilants ([1]), and that this remarkable coincidence warrants the positing of a closer relationship between the two languages ([2]). The alleged coincidence has already been overthrown as far as ṯā is concerned. In Canaanite ṯā and šīn are fused; the same is true for Old Babylonian; but in Old Akkadian the two sounds were obviously kept apart ([3]). In the same way, now, the single ṣādē

([1]) Particularly H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, 6.

([2]) The opinion of Bauer-Leander (l. c. 6ff.) was strongly criticized by G. Bergsträsser, *OLZ* 1923 253ff. Bauer answered in a special pamphlet, *Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen* (1924) whose main thesis was rejected by B. Landsberger, *OLZ* 1926 967ff.

([3]) Cf. Thureau-Dangin, *RA* 23 28 and before, but hesitating, A. Ungnad, *Materialien zur altakkadischen Sprache*, 21ff.

of the younger periods of Akkadian can be proved to be still differentiated in Old Babylonian: one sound corresponding to Arabic ṣād and ḍād — as e. g. in Sem. *ḥṣd* « harvest » and in *ṣḏ*[3] (1) « go out » — and the other to ẓā — as in Sem. *nẓr* « protect ». The similiarity between Hebrew and later Akkadian, then, is due to independent development and can no longer be used as an argument for closer relationship between the two languages (2).

(1) Cf. Old Aram. מוקא « sunrise » like ארקא « earth ».

(2) Concerning *ḏ* and *z* the proof cannot be furnished with the same positiveness. They apparently have fused in Akkadian before our oldest inscriptions were written. An analogy is presented by the language of the Ras-Shamra texts that differentiates between *š* and *ḏ*, but has a uniform *d* comprising etymological *z* and *ḏ*.

Maëri und Subartu

A. Ungnad – Falkensee bei Berlin

Kurz nach Erscheinen meines Buches über Subartu (1) veröffentlichte F. Thureau-Dangin in RA XXXIII (1936), S. 171 ff. einen überaus bedeutungsvollen Brief eines Offiziers des Königs von Maëri an seinen Herrn, der gemäss den von Thureau-Dangin angeführten Tatsachen Zimri-lim, der König von Maëri, war (2). Der Verfasser des Briefes, Ibalpel, der augenscheinlich mit Truppen seines Herrschers Ḫammurapis Feldzug gegen Ešnunna, Subartu und Gutium (3) unterstützte, berichtet über ein Gespräch, das er und der Gesandte des Zimri-lim mit Ḫammurapi führten. Die Maëriten erinnern Ḫammurapi an einen Brief, den er an Zimri-lim geschrieben hatte, und in dem er, jedenfalls im Zusammenhang mit seinen Feldzügen gegen Subartu (4), den befreundeten König aufgefordert hatte, nach dem Lande Subartu hinaufzuziehen und die Könige jenes Landes auf die Seite der Babylonier zu bringen. Die Worte Ḫammurapis sind (Z. 30 f.): *a-na ma-a-at^{ki} šu-bar-tim e-li-ma šarrâ^{meš}-ni šu-nu-ti a-na i-di-ni te-er-šu-nu-ti.* « Nach dem Lande Subartu ziehe hinauf, um die betreffenden Könige auf unsere Seite zu bringen ».

Zimri-lim hatte dieser Aufforderung nicht entsprochen, und seine Getreuen begründen dieses Verhalten mit den Worten (Z. 34 f.): *ba-lum ṣa-bi-im ma-di-im im-ma-ti be-el-ni an-a ma-a-at^{ki} šu-bar-tim i-il-li.* « Nie und nimmer kann unser Herr ohne ein zahlreiches Heer nach dem Lande Subartu hinaufziehen ».

Ein anderer, noch nicht veröffentlichter Brief des Zimri-lim, den

(1) *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens,* Berlin und Leipzig (Walter de Gruyter & Co.) 1936.

(2) Näheres bei Thureau-Dangin, a. a. O.

(3) Vgl. die Datenlisten, Jahr 32 Ḫammurapis.

(4) Eine Übersicht über die Feldzüge Ḫammurapis gegen Subartu findet sich in « *Subartu* », S. 45 ff. und S. 119 f.

Thureau-Dangin (a. a. O., S. 177) erwähnt, enthält eine Beschwerde des Zimri-lim an Ḫammurapi, weil dieser ihm nur 300 Soldaten für einen Zug nach dem Oberlande *(mâtu elîtu)* zur Verfügung gestellt habe. Dieses Oberland kann nur Subartu sein.

Aus diesen Textstellen geht nicht nur hervor, dass Subartu ein politischer Begriff ist, was ich des Näheren in « Subartu » ausgeführt habe (1), und dass es zu dieser Zeit in mehrere Königtümer zerfiel, sondern es zeigt sich auch klar, wo Subartu hauptsächlich zu suchen ist: nämlich im Ḫabûrquellgebiet, wo ich das Zentrum des Landes ansetzte (2). Denn das Zentrum Subartus war nicht leicht von Babylonien aus zu erreichen. Ganz anders war die Lage für Maëri am Euphrat (bei Albû-Kemâl). Ein Kriegszug von dort ging den Euphrat über Tirqa (Tell ʿIšâra bei Mejâdîn) hinauf bis an die Mündung des Ḫabûr und dann diesen stromauf bis an die Grenze Subartus. Im günstigen Falle konnte so das Ḫabûrquellgebiet erobert werden.

Jedenfalls misslang dieser Plan Ḫammurapis, mit Hilfe von Maëri Subartu zu erobern, und er musste sich mit Erfolgen im Osten Subartus (Niniveh) (3) zufrieden geben. Diese ablehnende Haltung Maëris (4) mag zu der bald darauf folgenden Entfremdung zwischen beiden Herrschern geführt haben, die mit der Zerstörung der Hauptstadt des Zimri-lim im folgenden Jahre endete.

(1) « *Subartu* », § 105.
(2) « *Subartu* », S. 163.
(3) « *Subartu* », S. 120.
(4) Maëri war jedenfalls noch ein Teil von Amurru in weitestem Sinne (vgl. « *Subartu* », S. 152). Die Grenze Subartus kann nicht sehr weit entfernt gewesen sein. Šadikanni (= ʿArbân) am Ḫabûr war sicher schon subaräisches Gebiet (s. « *Subartu* », S. 67). Kämpfe zwischen Maëri und Subartu sind nach der Terminologie der Omentexte solche zwischen Amurru und Subartu, wie sie tatsächlich in Omentexten erwähnt werden (s. « *Subartu* », S. 85).

Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten

Franz Rosenthal – Florenz

Die Überlieferung über die *ʿulamâʾ al-mutaḳaddimûn* in den arabischen Quellen umfasst Angaben über ihr Leben und ihre Werke, denen im allgemeinen historischer Wert — jedenfalls insofern, dass sie letztlich auf griechische Quellen zurückgehen — beizumessen ist, die sehr häufig apokryphen Darstellungen ihrer Lehre und eine Aufzählung der ihnen zugeschriebenen Sentenzen, die man recht eigentlich als den praktisch brauchbaren Kern alles Philosophierens empfand (1). Damit sind durch sie im wesentlichen zwei Forschungsgebiete bezeichnet, die Gelehrtengeschichte, soweit sie es mit antiken Gelehrten zu tun hat, und die Sentenzenliteratur (2). Sie beide standen im Mittelpunkt der Arbeit einer grossen Zahl von Forschern, darunter J. G. Wenrichs, A. Müllers, J. Lipperts und vor allem M. Steinschneiders; seit dem Anfang dieses Jahrhunderts aber sind sie so gut wie gänzlich unberücksichtigt geblieben.

Für die griechische Gelehrtengeschichte hatte das einerseits seinen Grund darin, dass nach den Untersuchungen der erwähnten Gelehrten und deren Abschluss durch die Herausgabe der arab. Texte (3) kein wesentliches Problem mehr zu lösen möglich war; ein anderer, viel ausschlaggebenderer Grund aber war der, dass die Wissenschaft, die auf der Kenntnis der arab. Sprache basierte, unterdes von einem

(1) So auch Steinschneider, *Die arab. Übersetzungen aus dem Griechischen,* in: *Centralblatt f. Bibliothekswesen,* Beiheft V, 1899, p. 19.

(2) Bei den Philosophen kommt natürlich auch die Philosophie im engeren Sinn bisweilen zur Geltung.

(3) Ibn an-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist,* ed. G. Flügel, Leipzig, 1871/2; Ibn Abî Uṣaibiʿah, *ʿUyûn al-anbâʾ,* ed. A. Müller, Königsberg, 1892/4; Ibn al-Ḳifṭî, *Taʾrîḫ al-ḥukamâʾ,* ed. J. Lippert, Leipzig, 1903.

ganz anderen Geist erfüllt worden war. Durch die geniale Arbeit dreier Männer: WELLHAUSENS, GOLDZIHERS und SNOUCK HURGRONJES, hatte sich die heutige Islamwissenschaft herausgebildet (1) und, wie es die Worte C. H. BECKERS, mit denen er 1910 die von ihm gegründete Zeitschrift *Der Islam* einleitete (2), deutlich lehren, siegreich durchgesetzt. Einen grossen Kulturkreis in sich zu verstehen, war jetzt die Aufgabe, die anzugreifen besonders durch die sprachliche Arbeit des vergangenen Jahrhunderts, die den Zutritt auch zu den schwierigsten Texten bahnte, möglich geworden war. Dabei verloren die wenigen unbedeutenden Nachrichten über antike Gelehrte, die sich in das arab. Schrifttum hineingerettet hatten, jegliches Interesse. Die Beziehungen zwischen Griechen und Arabern mussten nunmehr unter dem grossen Aspekt des Wirkens eines Kulturkreises auf einen späteren, stark abhängigen betrachtet werden (3). In dem Geist der neuen Islamwissenschaft, ohne jegliche innere Verbindung mit der Arbeit STEINSCHNEIDERS (4), untersuchte auch G. BERGSTRÄSSER die arab. Übersetzertätigkeit (5). Er zeichnete sie, indem er sie in ihrem Zentrum betrachtete, bei Ḥunain ibn Isḥâḳ, nicht in ihren späteren Reflexen, die STEINSCHNEIDER allein sichtbar waren, als ein Formans der islamischen Kultur. Dass er dabei ein der klassischen Philologie entlehntes Mittel, die Stilkritik, als erster zu Hilfe nahm, war mehr von äusserlicher Bedeutsamkeit (6). Doch fand in dieser Arbeitsweise BERG-

(1) Vgl. M. PLESSNER, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft,* Tübingen, 1931 (= *Philosophie und Geschichte* 31), p. 8 s.

(2) « Die Wissenschaft vom Islam braucht ihre Existenzberechtigung nicht erst zu erweisen », in dem Aufsatz *Der Islam als Problem,* abgedruckt in den *Islamstudien* I, Leipzig, 1924, p. 1.

(3) Vgl. dazu C. H. BECKERS Arbeiten, besonders *Das Erbe der Antike in Orient und Okzident,* Leipzig, 1931, und H. H. SCHAEDER, *Der Orient und das griechische Erbe,* in: *Die Antike* IV, 1928, p. 226-265.

(4) Der Unterschied ist doch gewiss nicht erschöpft mit den Worten « andere Methode », die BERGSTRÄSSER selbst (*Ḥunain ibn Isḥâḳ und seine Schule,* Leiden, 1913, im Vorwort) zur Kennzeichnung des Verhältnisses seiner Arbeit zu der STEINSCHNEIDERS gebraucht.

(5) In der in der vorigen Anmerkung genannten Arbeit, in *Ḥunain ibn Isḥâḳ über die syr. und arab. Galen-Übersetzungen: AKM* XVII, 1925, und in *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥâḳ's Galen-Bibliographie: AKM* XIX, 1932.

(6) Nach einer klassisch philologischen Methode suchte auch A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern im V.-VIII. Jahrh.: I. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles,* Leipzig, 1900, die griechisch-arabischen Forschungen zu fördern, doch ohne Nachfolge zu finden.

STRÄSSERS die Bestrebung der klassischen Philologie, sich die arab. Übersetzungen zur Textkritik und zur Wiedergewinnung der im Original verlorengegangenen Werke nutzbar zu machen, eine wegweisende Hilfe (1).

Während man so die Arbeiten über die Gelehrtengeschichte jedenfalls als Ausdrucksform der Bemühung, Verbindungen zwischen Griechentum und Islam herzustellen, an die gegenwärtige Forschung anknüpfen kann, ist für die Sentenzenliteratur, die, in vielen Kulturen heimisch, mit ihren allgemeingültigen Lebensregeln keinen Strich zu dem Bild der islamischen Welt hinzufügen kann, heute kein Raum mehr (2). Und auch bei STEINSCHNEIDER und seiner Zeit muss die Vorliebe für diese Literaturgattung als ein historischer Rückstand gewertet werden, der seine Existenz nur rechtfertigen konnte durch seine Brauchbarkeit zur Beurteilung der gelehrtengeschichtlichen Werke, denen er beigemischt war. In Wahrheit verdankt die Sentenzenliteratur die Aufmerksamkeit, die man ihr entgegenbrachte, der jahrhundertelangen Beliebtheit, die sie im ganzen Abend- und Morgenland, besonders bei Juden und Arabern, gehabt hat, und der Tatsache, dass man in ihr eins der wesentlichsten geistigen Erzeugnisse des Orients sah (3) und sie mit zuerst beim Werden der modernen Orientalistik in Erscheinung trat.

Der vorliegende Aufsatz nun beabsichtigt nicht, längst Vergangenes zu neuem Scheinleben zu erwecken, sondern er will allein auf einiges, das beim Verlassen der alten Forschungsrichtung unbearbeitet geblieben ist und doch verdiente, berücksichtigt zu werden, aufmerksam machen. Für die heutige Islamforschung kann er höchstens eine ganz bescheidene Illustration zu dem Grundzug des islamischen Geistes-

(1) Für diesen jungen Zweig der klassisch-philologischen Arbeit vgl. R. WALZER, *Klassische Altertumswissenschaft und Orientalistik: ZDMG* 86, 1933, p. 153-169.

(2) Der schöne Beitrag zur Sentenzenliteratur, den K. MERKLE in seiner Münchener Dissertation vom Jahre 1921 : *Die Sittensprüche der Philosophen. « Kitâb âdâb al-falâsifa » von Ḥonein ibn Isḥâq in der Überarbeitung des Muḥammad ibn ʿAlî al-Anṣârî,* gegeben hat, steht ganz vereinzelt neben der sonstigen arabistischen und islamwissenschaftlichen Forschung.

(3) Diese Anschauung kommt bei H. FR. v. DIEZ in dem Vorwort zu seinen *Denkwürdigkeiten von Asien,* Bd. I, Berlin, 1811, p. X, gut zum Ausdruck: « Dieser Teil des Wissens (die Sprüchwörter) ist nächst der Religion das Wichtigste, weil es als Kern der Erfahrungen des Lebens und der ganzen Lebensweisheit anzusehen ist ».

lebens abgeben, einmal erworbene Kenntnisse, wenn sie auch schliesslich ganz verdünnt und verringert sind, nie völlig abzustossen.

I

Historische Nachrichten über Zenon gibt — abgesehen von der einmaligen Erwähnung des Namens زينون الكبير, dem sich زينون الصغير anschliesst, bei IBN ABÎ UṢAIBIʿAH, p. 36_{15} in einer Aufzählung von bedeutenden Griechen, die nach ausdrücklicher Angabe aus dem Werke des Isḥâḳ ibn Ḥunain geschöpft ist — ABÛ L-ŪAFÂʾ AL-MUBAŠŠIR IBN FÂTIK (um die Mitte des 11. Jahrh.) in seinem مختار الحكم ومحاسن الكلم betitelten Buch, einer Sammlung von Sentenzen alter Weiser mit vorhergehender Lebensbeschreibung eines jeden, die nach dem Umfang der jeweils bekannten Fakten verschieden lang ist. Einzelne Abschnitte daraus sind bereits veröffentlicht worden (1). Auch ist es ins Spanische und davon weiter ins Lateinische, weiter ins Französische und Englische in früher Zeit übersetzt worden, worüber jetzt die sorgfältige Arbeit von E. FRANCESCHINI, *Il « Liber philosophorum moralium antiquorum »*, zu vergleichen ist (2). Der

(1) Cf. V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Bd. I, Liège, 1892; C. BROCKELMANN, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, p. 459; K. MERKLE, *l. c.*, p. 18.

(2) Erschienen in den *Memorie della R. Accademia dei Lincei, Sc. mor.*, 6. Ser., III, 1930, p. 355–399. Bei dieser Abhandlung fällt es dem, der von der Orientalistik herkommt, störend auf, dass hinter ihr eine nicht richtige Vorstellung von der Leistung Mubašširs steht. Das verrät der Verfasser durch Ausdrücke wie « Quelle », « beinahe wörtlich übersetzt », « benutzt », womit er das Verhältnis Mubašširs zu Diogenes Laertius, Pseudo-Isokrates *ad Demonicum* und anderen bezeichnet — ähnliche Ausdrücke, wie er sie für die von ihm ans Licht gestellte direkte Beziehung Mubašširs zu dem Liber Ethicorum, einer arab. Bearbeitung der Nikomachischen Ethik, verwendet. Besonders kennzeichnet seine Ansicht auch die p. 363, Anm. 9 aufgeworfene Frage, ob Mubaššir die auf die Bibel zurückgehenden Sprüche aus dem hebräischen Text oder der LXX genommen hat. Das alles bedarf keiner Widerlegung. Auch muss der Behauptung widersprochen werden, dass der Bericht über Sokrates' Tod bei Mubaššir der erste und einzige Zeuge für die Kenntnis des platonischen Phädon oder wenigstens seines erzählenden Teils bei den Arabern sein soll (p. 361 und p. 361, Anm. 3); denn auch AL-BÊRÛNÎ zitiert in seinem *Taʾrîḫ al-Hind* umfangreiche Stellen aus dem Phädon, und nicht aus seinem erzählenden Teil (s. E. SACHAUS Übersetzung, London, 1888, wo die Stellen im Index Bd. II s. v. Plato angegeben sind, und die Anmerkungen

alte Übersetzer griff meist zu dem Mittel, Eigennamen, die er nicht identifizieren konnte, einfach auszulassen, und war genötigt, auch längere Stellen, an denen zahlreiche Eigennamen auftraten, nicht zu übersetzen. Hiervon sind natürlich die Viten besonders stark betroffen. Von der Lebensbeschreibung des Zenon jedoch ist jedenfalls der zweite Teil auch in die Übersetzung eingegangen, allerdings ohne Nennung der Namen des Tyrannen und seiner Stadt, die ja auch für die Geschichte ohne Bedeutung sind (1).

Für die Herstellung des Textes standen mir zwei von den drei bei BROCKELMANN, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, p. 459 angegebenen Handschriften zur Verfügung: 785 q⁰ der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin (2) und Cod. Warner 517 (= Catalogus MCCCCLXXXVII) der Universitätsbibliothek in Leiden. In einer vierten Handschrift aus dem Escorial (DERENBOURG, *Mss. ar. de l'Esc.* 727), die nach MERKLES Feststellung gleichfalls das Werk Mubašširs teilweise enthalten soll, fehlt das Zenonkapitel, wie sich aus seinen Angaben ersehen lässt (3). Auf eine weitere Handschrift, British Museum Or. 8691, unter dem Titel منثور الحكم, bin ich leider erst zu spät aufmerksam geworden (4), so dass ich sie nicht mehr heranziehen konnte.

Weder die L(eidener) noch die B(erliner) Handschrift ist vollständig, sie ergänzen sich aber. In der ersteren ist hinter f. 28b eine

---

zu diesen Stellen; auch bei STEINSCHNEIDER, *l. c.*, Beiheft XII, 1893, p. 22, erwähnt). Prof. FRANCESCHINI weist mich liebenswürdigerweise darauf hin, dass seine Edition des *Liber philosophorum moralium antiquorum* erschienen ist in den *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, t. XCI, 2, p. 393-597. Ebendort, t. XCII, 2, p. 537-540, findet sich ein Aufsatz von R. SABBADINI, *Il traduttore latino del Liber Philosophorum*. Die englische Übersetzung ist — gleichfalls nach Mitteilung Prof. FRANCESCHINIS — bereits ediert oder wird es demnächst von C. F. BÜHLER in der *Early English Text Society*.

(1) Genau so wie der Übersetzer im Westen ist auch der Perser MÎRḪ^{W}ÂND (15. Jahrh.) in seinem umfangreichen Werke, für dessen Abschnitt über die alten Philosophen er ŠAHRAZÛRÎS Buch exzerpiert hat, vorgegangen. Von der Vita Zenons enthält die *Rauḍatu ṣ-ṣafâ'* den Namen des Vaters Zenons, anschliessend die Personalbeschreibung und die Tyrannengeschichte mit Altersangabe. Es folgen die Sprüche Nr. 1 und 10 Mub. (lith. Bombay, 1266, p. 208).

(2) Betitelt: كتاب اداب الحكماء.

(3) *L. c.*, p. 18, Anm. 5

(4) Durch den Aufsatz von P. KRAUS, *Raziana I.*, in: *Orientalia* N.S. IV, 1935, p. 305, Anm. 5.

Lücke, die den Rest der Sprüche des Pythagoras, die Abschnitte über Diogenes und Sokrates, die Platon-Vita und den Anfang seiner Sprüche umfasst, was insgesamt in B auf f. 42a$_7$ – 45b und f. 50a – 100b$_6$ erhalten ist. Ausserdem ist zu bemerken, dass die in B und den Übersetzungen (1) mit den Namen اسورون und انسسوس bezeichneten Abschnitte in L ohne Namensnennung in den vorhergehenden Abschnitten aufgehen. In B fehlt am Anfang das Kapitel über Seth und ein Teil der Nachrichten über Hermes, dessen Sprüche auch in starker Unordnung aufgeführt sind, woraus sich schliessen lässt, dass die Vorlage von B am Anfang aus losen Blättern bestanden hat. Am Schluss bricht die Handschrift mit den ersten Sprüchen des انسسوس ab. Allerdings ist aus einem späteren Teil des Werkes noch ein Blatt vorhanden mit dem Ende der Sprüche des مهادرجيس und dem Anfang des Ptolemäus-Abschnittes, das mitten in B als f. 115 hineinversprengt ist. Überhaupt ist die richtige Reihenfolge des Textes in B völlig zerstört, was teils durch falsche Bindung sich erklärt, teils in der Vorlage begründet ist (s. o.) (2). Man muss B in folgender Anordnung lesen: 2a-3b$_6$ اليه; 6a-b; Lücke; 8a-b$_8$ فافعلوا; 7a$_{10}$ ومتى–7b; 16a–16b$_4$ عدم; 8b$_9$ قال–9b; 5a–b; 3b$_6$ فقد–4b; 7a$_{1-9}$ ريه; 10a$_4$ ومن–13b$_{18}$ دينك; 16b$_4$ وسبيلك–17b; 10 a$_{1-4}$ رددته; 13b–15b; 18a (Bild)–41b; 46a–49b; 42a–45b; 50a–113b; 158a–165b; 114a–b; 166a–204b; 116a–157b; Lücke; 205a–208b; Lücke; 115a–b.

Als ein weiterer, völlig gleichwertiger Textzeuge kann das نزهة الارواح وروضة الافراح (3) betitelte Buch des MUḤAMMAD IBN MAḤMÛD

(1) Doch vgl. die Ausgabe der spanischen Übersetzung von H. KNUST, *Mitteilungen aus dem Eskurial*, in: *Bibl. des literarischen Vereins in Stuttgart* CXLI, 1879, wo für اسورون auch kein besonderer Abschnitt vorhanden ist.

(2) In B erscheinen innerhalb der Solon-Vita einige Sprüche, die ihr erst folgen sollten, während umgekehrt bei Homer eine Erzählung aus der Lebensbeschreibung herausgenommen und an den Anfang der Sprüche gestellt ist. Das ist wohl so zu erklären, dass der Schreiber von B nicht sorgfältig genug auf die durch die Porträts der Weisen, die in B wie auch sicherlich in seiner Vorlage sich befanden, bedingte Anordnung des Textes geachtet und so eine Verwirrung angerichtet hat.

(3) BROCKELMANN, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, p. 468. Wie oben lautet der Titel in der jüngeren Berliner Handschrift und bei ḤĀǦǦÎ ḪALÎFAH, in der Leidener Handschrift dagegen umgekehrt روضة الافراح ونزهة الارواح.

aš-Šahrazûrî (13. Jahrh.) (1) gelten, das in den einschlägigen Teilen eine Überarbeitung von Mubašširs Werk darstellt. Besonders eng hat sich Šahrazûrî in Viten, wie der Zenons oder Solons, wo er überhaupt keine andere Quelle kannte, an den Wortlaut seiner Vorlage gehalten. Doch auch sonst ist von selbständiger Arbeit Šahrazûrîs wenig zu merken. So ist auch der zweite Teil seines Buches, der die *mutaʾaḫḫirûn* behandelt, bekanntlich nur eine leichte Überarbeitung und Fortsetzung des كتاب تتمّة صوان الحكمة (2) von Ẓahîr ad-dîn Abû l-Ḥasan ʿAlî ibn Abî l-Ḳâsim Zaid al-Baihaḳî (12. Jahrh.) (3). Dass

(1) So muss wohl seine Lebenszeit angesetzt werden nach M. Plessner, *Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte,* in: *Islamica* IV, 1931, p. 530. Dort findet sich die Angabe der Handschrift Asʿad 1926 aufgeführt, die besagt, dass Šahrazûrî sein Werk: *aš-šaǧarah al-ilâhîyah fî ʿulûm al-ḥaqâʾiq ar-rabbânîyah* am 23. Ḏû l-ḥiǧǧah 680 vollendet habe.

(2) Unter diesem Titel erscheint das Werk auch in dem Schriftenverzeichnis Baihaḳîs bei Jâḳût, ارشاد الاريب الى معرفة الاديب, ed. Margoliouth, Bd. 5, Leiden-London, 1911, p. 212$_9$.

(3) Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.,* I, p. 324. Den Abschnitt über Leben und Werke Baihaḳîs bei Jâḳût, *l. c.*, hat E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* XXVIII, in: *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Societät zu Erlangen* 44, 1912, p. 113 ss. übersetzt. Das Geburtsjahr 499, das wir bei Jâḳût lesen, kann nicht richtig sein, wie Muḥammad Khân Qazwînî nachgewiesen hat in einem seiner drei vortrefflichen Aufsätze über Baihaḳî (*Bîst Maḳâlah* II, Teheran, 1313/1934. 1) تاريخ بيهق p. 76-86. 2) تكمله در خصوص خيّام p. 87-93. 3) تتمّهٔ صوان الحكمه p. 94-137). Er zieht dort, p. 78, Anm. 1, eine Stelle aus der Chronik von Baihaḳ heran, in der Baihaḳî erwähnt, dass er sich noch an die im Jahre 500 erfolgte Ermordung Faḫr al-Mulk's erinnern könne. — Die Edition des Werkes und einer um 1330 verfertigten persischen Übersetzung von Moḥammad Shafîʿ, Lahore, 1935 (*Panjab University Oriental Publications Series,* 20), ist mir erst während des Druckes des vorl. Aufsatzes zugänglich geworden. Die Übersetzung ist von demselben Gelehrten schon einmal veröffentlicht worden (*Oriental College Magazine,* 1929). Von ihm stammt auch eine schöne Arbeit über *The author of the oldest biographical notice of ʿUmar Khayyam and the notice in question,* in: *Islamic Culture* VI, 1932, p. 586-623. Die Handschriften sind auch aufgezählt bei M. Meyerhof, *Joannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandrien und die arab. Medizin,* in: *Mitt. d. Deutschen Archäol. Instituts f. ägyptische Altertumskunde in Kairo* II, 1932, p. 7, Anm. 33. Genauere Angaben über die Handschriften, die zum Teil Auszüge aus dem Grundwerk, dem *Ṣiuân al-ḥikmah* von *as-Siǧistânî* (10. Jahrh.), enthalten, finden sich bei M. Plessner, *Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte,* in: *Islamica* IV, 1931, p. 534-538. Eine weitere Handschrift befindet sich in Meschhed, vgl. O. Spies in: *Orientalistische Studien, E. Littmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht,* Leiden, 1935, p. 95.

Šahrazûrî direkt auf Baihaḳîs Werk zurückgegriffen hat und nicht, wie es SACHAU (1) auch für möglich hielt, beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, ist evident, da alle Stellen, an denen Šahrazûrî ein Plus gegenüber Baihaḳî hat, sich nicht in den Zusammenhang des beiden gemeinsamen Textes einbeziehen lassen, sondern deutlich als Zusätze zu erkennen sind. So geht zum Beispiel der Vita al-Fârâbîs ein ganz kurzer, für sich stehender Lebensabriss voran mit Daten, die bei Baihaḳî fehlen, oder der Abschnitt über ibn Sînâ ist am Anfang um einen Lobpreis auf ihn bereichert, wie Šahrazûrî überhaupt mehr Wert auf den philosophischen Teil legt, besonders reichlich also Aussprüche bringt und sich öfters bemüht, die historisch-wissenschaftlichen Partien, vor allem die schon bei Baihaḳî nicht sehr ausführlichen Bibliographien, möglichst zu kürzen. Freilich bringt er bisweilen auch über Baihaḳî hinausgehende bibliographische Angaben.

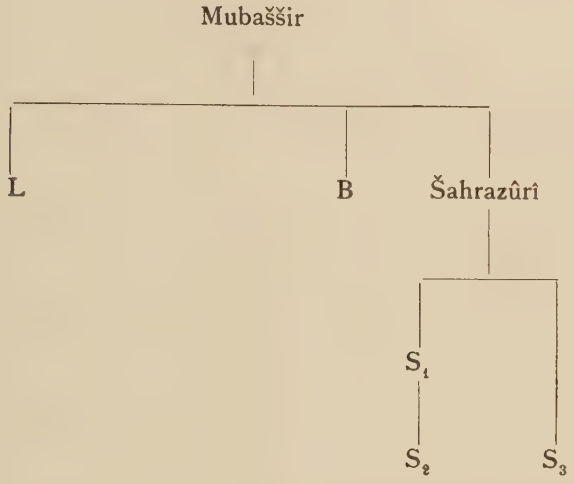
An Handschriften habe ich die beiden in Berlin befindlichen benutzt, das recht gute, alte (782/1380) Ms. Landberg 430 (= 10056 AHLWARDT): S_1 und das Ms. or. oct. 217 (= 10055 AHLWARDT): S_2, die so völlig, bis in die Einzelheiten der Orthographie hinein, miteinander übereinstimmen, dass sie direkt voneinander abhängen müssen. Ausserdem habe ich den schlechten Cod. 64 Gol. (= Catalogus MCCCCLXXXVIII) der Leidener Universitätsbibliothek: S_3 herangezogen, der einige Abweichungen gegenüber dem Text der beiden anderen Handschriften aufweist und den zweiten Teil nicht enthält.

Das Verhältnis der benutzten fünf Handschriften zueinander ist unschwer zu bestimmen. Als einzige wesentliche Tatsache — neben der eben erwähnten direkten Verwandtschaft von S_1 und S_2 —

Ins Deutsche hat E. WIEDEMANN, *Beiträge* XX, *l. c.* 42, 1910, p. 59-77, ein Anzahl der Viten Baihaḳîs mit Benutzung Šahrazûrîs übersetzt; daselbst sind auch die früheren Arbeiten, die das Werk des Baihaḳî benutzt haben, aufgezählt. Die Aussprüche al-Bêrûnîs sind in den *Beiträgen* LX, *l. c.* 52/3, 1920/1, p. 64-66 übersetzt. Vgl. auch W. BARTHOLD, *Les savants de la «renaissance» musulmane* (russ.), in: *Zapiski kollegii vostokovedov* V, 1930, p. 1-14 und zur Vita des ʿUmar i Ḫaǧǧâm vgl. H. H. SCHAEDER, *ZDMG* 88, 1934, p. 26* s., CH. H. REMPIS, *ʿOmar Chajjâm und seine Vierzeiler*, Tübingen, 1935, p. 4 ss. und die oben erwähnten Aufsätze von MUḤAMMAD KHÂN QAZWÎNÎ und MOḤAMMAD SHAFIʿ.

(1) AL-BÎRÛNÎ, *Chronologie orientalischer Völker*, ed. E. SACHAU, Leipzig, 1878, Einleitung, p. LI.

ist die engere Berührung von B mit den Šahrazûrî-Handschriften zu beachten. Danach lässt sich ungefähr folgendes Stemma aufstellen:



Doch ergibt sich daraus keine bedeutende Hilfe für die Konstituierung des Textes, da allein die seltenen Fälle eines Zusammengehens von L mit einer Šahrazûrî-Handschrift auf eine ältere gemeinsame Textgestalt schliessen lassen.

Von den Varianten sind auch die unbedeutenden meist mit aufgeführt, allerdings ohne Berücksichtigung der Vokalisierung und des öfteren der Punktierung in den Handschriften. Nur einige wenige Kleinigkeiten, besonders aus S_3, sind fortgelassen. Nur ganz selten ist die spanische Übersetzung (Überss.) berücksichtigt.

In den Šahrazûrî-Handschriften tauchen an einigen Stellen Formen auf, die nach den Regeln des klassischen Arabisch dort als korrekt zu erwarten wären. Sie sind natürlich nicht in den Text aufgenommen worden, da sie sicherlich als Änderungen an dem Text Mubašširs anzusehen sind. Die Eigennamen habe ich ohne Rücksicht auf die falsche Punktierung in den Handschriften so punktiert, wie es jeweils erforderlich war. Bei mehrmaliger Wiederholung desselben Namens habe ich immer die richtige Schreibung, auch wenn sie nicht immer so in den Handschriften stand, ohne besondere Kennzeichnung durchgeführt.

δ ist im Gegensatz zu dem Schwanken der Handschriften da, wo im griechischen Wort ein Vokal folgt, hier immer mit ›, sonst mit >, wiedergegeben, gr. χ natürlich mit ċ mit Punkt.

L f. 19b$_{14}$-20b$_{14}$; B f. 28b$_6$-30a; S$_1$ f. 39b$_{18}$-40a$_{16}$; S$_2$ f. 103b$_9$-105a$_3$; S$_3$ f. 47a$_{27}$-47b$_{29}$.

[a] اخبار [b] زينون

هو [c] زينون الاكبر بن طالوطاغورس من اهل الياطيس [d] وكان له من التلاميذ امباذوقليس [e] بن فرمانيذس بن [f] ⟨ال⟩ياطيس [g] وكان امباذوقليس [e] متولّيا [h] التدريس بعد زينون [h] وكان زينون مبدع [i] رأى [j] الشيعة المسمّاة [j] ماغاريقى [k]. وكان زينون كامل الادب شديد الحماية وخلّف كتابا واحدا فى [l] علم الطبيعة وكان غرض بارمانيذس فى كلامه ورأيه [m] موافقا [n] لرأى زينون وغرضه وكان مذهبهما مذهب [o] الغوامض [p]. وكان لاوقيبوس السوفسطائى [q] تلميذا لزينون الحكيم واجتمع هو [r] ويراقليطوس الظلمى [r] وامباذوقليس ومالسيس [s] وفروطوغوراس [t] وانكساغورس [u] وسقراطيس وذيمقراطيس على عهد زينون الحكيم. وكان فى عهدهم ذياغوراس [v] المارق وكان مقيما بمدينة اطيقى [w] فلما تمادى فى النفاق والكفر والتعطيل طلبه السلطان [x] والحكماء [y] ورؤساء اطيقى ليقتلوه وبذل [z] السلطان [x] وهو خاريوس [α] الاركون وامر [β] فنودى فى الناس مَن قدر على ذياغوراس [γ] الذى من ميلون [δ] فقتله فجائزته [ε] بدرة فبلغه ذلك فرحل الى ارض اخايا [ζ] الى [η] مدينة

[a-c] fehlt S$_1$S$_2$ | [b-c] fehlt S$_3$ | [c] وهو B | [d-g] fehlt S$_3$ | [e] قلس' B; انباذوقلس S$_1$S$_2$ | [f] fehlt B | [g] Hss. كياطيس | [h-h] زينون لدرس [لورس B] | [i] مبدعا L; متبدع B; مدع S$_1$S$_2$S$_3$ | [j-j] السبعة الذين بعده B S$_1$S$_2$ | يسمّون S$_1$S$_2$S$_3$ «die Sieben, welche genannt werden...»: veranlasst wohl durch die kurz vorher erwähnte Geschichte der sieben Weisen | [k] ماغو' L | [l] فيه BL | [m] وقوله S$_1$S$_2$S$_3$ | [n] موافق S$_1$S$_2$ | [o] folgt نوع L | [p] fehlt S$_1$S$_2$ | [q] السوفطائى B | [r-r] ودرلغلمطس للظلم S$_1$S$_2$; ودرلغلمطس S$_3$ | [s] ومالسيس B S$_1$S$_2$S$_3$ | [t] رس' S$_1$S$_2$S$_3$ | [u] fehlt S$_3$ | [v] ريس' S$_1$S$_2$; رليس' S$_3$ | [w] fehlt S$_2$ | [x-x] fehlt L | [y] fehlt S$_1$S$_2$ | [z] (?)عرى S$_3$ | α حارب S$_1$S$_2$; هارب S$_3$ | β fehlt L | γ ديو' B; ديوغورلس S$_1$S$_2$S$_3$ | δ lies ميلوس | ε فحاربه S$_1$S$_2$ | ζ احماما S$_1$S$_2$S$_3$ | η fehlt L.

اسمها بالين [a] فسكنها. [b] وحدثت حرب [c] بين اهل اطيقى واهل لاقونيا [d] وطالت فاشتغلوا [e] بالحرب عنه وبقى [f] بعد ذلك اربعا [g] وخمسين سنة وأُصيب له من بعد موته كتاب مكتوب بلغة اهل افريد(غ)يا [h] مملوّ [i] مفاحش فى الامور الالهيّة. وكان زينون شديد العصبيّة عظيم الانفة لاهل خاصّته وكان له اصدقاء واخدان [j] بمدينة سوراقوسيا [k] اعتدى عليهم نارخوس [l] الاطرون وازمع على حتفهم فبلغ ذلك زينون وانتهت [m] اليه قصّتهم فانجدهم بنفسه وبفرسان اخذهم معه وبسلاح كثير [n] وتوجّه اليهم [o] وهم غافلون فبلغ خبره الى نارخوس فجمع جنده وسار [p] اليهم [o] بحشوده [p] وهجم [q] عليه حتّى اخذه وامر به ان يعذّب عذابَ [r] من خالف السلطان فابدى [s] من نفسه الشجاعة والصبر وجعل نارخوس يتهدّده [t] ويتوعّده [u] باشدّ التوعّد [v] وافظعهِ [w] إن هو لم [x] يُطْلِعه [y] طِلْع [x] اصحابه فقال له اعلم يا هذا انّه لا طاقة [z] لشئ [α] من المكاره ان يضطرّنى الى العمل بشئ من القبائح [β] وتصبّر وتجلّد [β] ولم يذكر [γ] احدا [δ] من اخوانه بسوء [ε] وانّما [ζ] اراد نارخوس ان يستطرده ليمحل [δ] باصحابه ويقول عنهم ما يجد به السبيل الى قتلهم لانّ اهل سوراقوسيا لمّا هاجوا على نارخوس وقوّاهم زينون بالرجال والسلاح طلبه واخذه لانّه توهّم عليه طلب الرئاسة [ε] فلمّا

---

[a] بالیس S_1S_2 | [b-c] وحرب حروب S_1S_2 | [c] حروب L | [d] الاقونیا B | [e] واشْ L | [f] فبقى B | [g] اربعة $S_1S_2S_3$ | [h] Hss. افريقيا (Bei Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 4_{29}, findet sich Phrygien in der Schreibung افروجيا wiedergegeben.) | [i] مملوا B $S_1S_2S_3$ | [j] واخلاء S_1S_2 | [k] سوراقوسا S_1S_2, ebenso l. 29 | [l] stark schwankende Schreibung, z. B. hier: ماارخرس L; دارارخوس B; نالوخوس $S_1S_2S_3$ | [m] وانتهى $S_1S_2S_3$ | [n] كثيرة B S_3 | [o-o] fehlt L | [p-p] الى محشوده $S_1S_2S_3$; اليهم بجنوده B | [q] فهجم B $S_1S_2S_3$ | [r] fehlt L | [s] وابدى L; فابدا $S_1S_2S_3$ | [t] يهدّده L | [u] يتواعده $S_1S_2S_3$ | [v] التواعد $S_1S_2S_3$ | [w] fehlt $S_1S_2S_3$ | [x-x] يطعه طاعة S_3 | [y] يطلقه حتى B | [z] طلاقة B; طاعة $S_1S_2S_3$ | [α] بشئ S_1S_2 | [β-β] واصبر وانجلد $S_1S_2S_3$ | [γ] نمك B ($يُبْلِكِ$?); نمل S_1S_2 ($يَبْلُلُ$?); ولا نملى S_3 | [δ-δ] fehlt S_3; dafür Dittographie ولا نملى ..... ما يجد | [ε-ε] fehlt Überss. | [ζ] انّما B.

الّح عليه عضّ زينون على لسانه [a] فقطعه ومضغه [a] ورمى [b] به الى نارخوس موئسا له ممّا سأله من النقول [c] على اخوانه فبسط العذاب عليه [d] ولم يزل يعذّبه حتّى مات تحت العذاب [d] ولم يقرّ بانّ احدا كان شريكا له [e] ولا معينا له على اعطاء السلاح وطلب الحرب وقال مرتجزا بشعر وهو يعذّب [f] ما احوج الفضيلة فى وجوه [g] كثيرة الى معونة سعادة [h] البخت. وكان زينون رجلا اسمر [i] معتدل القامة اخنس الانف حسن الصورة على خدّه خال ادعج العينين ملوّزهما [j] عظيم الهامة معتدل اللحية سريع الالتفات رافعا رأسه الى العلوّ [k] كثير الكلام ذا ادب كثير حلو المنطق جيّد [l] العقل بطئ الحركة واذا مشى لا يلحق لسرعته توجد بيده ابدا [m] عصا ينثنى [n] كصورة المقصّ مفصّص بعاج وزمرّد. [o] مات [p] وله ثمانى [q] وسبعون سنة [o] (1).

[a-a] fehlt S_1S_2 Überss. | [b] ورما $LS_1S_2S_3$ | [c] العمول B | [d-d] الى ان مات $S_1S_2S_3$ | [e] fehlt L | [f] folgt L ما هذا ترجمته | [g] امور S_1S_2 | [h] السعادة S_1S_2 | [i] fehlt $S_1S_2S_3$ | [j] fehlt $S_1S_2S_3$ | [k] السماء S_1 | [l] رزين $S_1S_2S_3$ | [m] fehlt $LS_1S_2S_3$ | [n] fehlt L | [o-o] fehlt S_1S_2 | [p] ومات B | [q] ثمان S_3.

Die Nachrichten über Zenon

Es handelt sich um den älteren Zenon, den Sohn des Teleutagoras, von den Einwohnern von ‘Eleates’.

Zu seinen Schülern gehörte Empedokles, der Sohn des Parmenides, des Sohns (2) *des ‘Eleates’* (3)*, und Empedokles übernahm den Unterricht nach Zenon.*

Zenon war der Schöpfer der Lehrmeinung der Partei, die ‘Megarike’ genannt wird.

(1) In B folgt f. 30b die Überschrift: صورة زينون, und die Seite ist freigelassen für das in der Handschrift nicht ausgeführte Bild.

(2) In Anbetracht des Zusammengehens von L mit $S_1S_2S_3$ wird man wohl بن hier halten müssen. Es mag seinen Ursprung in einem Missverständnis des griechischen Genitivs haben.

(3) Nach leichter Verbesserung der Hss.

Zenon besass vollkommene Bildung und war ein kräftiger Verteidiger ([1]). *Er hinterliess ein einziges Buch über die Physik, und die Tendenz des Parmenides in seiner Rede und seiner Lehrmeinung stimmte mit der Lehrmeinung und der Tendenz Zenons überein; ihrer beider Schule war die Schule der Schwerverständlichen.*

Leukippos, der Sophist, war ein Schüler Zenons des Weisen. Er, Heraklitos der Dunkle, Empedokles, Melissos, Protagoras, Anaxagoras, Sokrates und Demokrates lebten zur gleichen Zeit wie Zenon der Weise.

Zu ihrer Zeit lebte Diagoras der Gottlose und hielt sich in der Stadt Attika auf. Als er aber in Gottlosigkeit, Unglauben und Gotteslästerung ([2]) *verharrte, da suchte ihn der Sulṭân und die Weisen und Führer Attikas, um ihn zu töten, und der Sulṭân — es war Charias, der Archon — setzte einen Preis aus* ([3]) *und befahl, unter den Leuten zu verkünden: 'Wer sich des Diagoras aus Melos bemächtigt und ihn tötet, dessen Belohnung ist eine Geldsumme'. Er erfuhr das, reiste nach dem Lande Achaia in eine Stadt mit dem Namen Pellene und liess sich dort nieder. Da brach ein Krieg aus zwischen den Einwohnern von Attika und den Einwohnern von Lakonien. Er dauerte lange, und man wurde durch den Krieg von ihm abgelenkt. Danach blieb er 54 Jahre. Nach seinem Tode fand man bei ihm ein Buch, geschrieben in der Sprache der Einwohner Phrygiens* ([4]), *voll von Schmähungen über die göttlichen Dinge.*

([1]) Natürlich denkt man sofort an den Anfang des Zenon-Kapitels in den Überss.: *Rrabion fue muy defendedor de sus propios* als Einleitung der Tyrannengeschichte. Man möchte vermuten, dass auch im arab. Text diese zwei Worte an der gleichen Stelle gestanden haben hinter عظيم الانفة (Zeile 18). Damit wäre dann die etwas komplizierte Verbindung der letzteren Worte — die dem ὑπεροπτικός des Diogenes Laertius (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[5], Zenon A 1 (28)) entsprechen — mit dem folgenden لاهل خاصّته, die ich in der Übersetzung versucht habe, unnötig. Aber da es mir unerklärlich ist, wie eine solche Verstellung zustande gekommen sein sollte, habe ich an dem überlieferten Text nichts zu ändern gewagt.

([2]) Der arab. Text verwendet hier islamische Termini: *nifāḳ*, *kufr* und *ta'ṭîl*, deren eigentliche Bedeutung hier nicht scharf zum Ausdruck zu kommen brauchte. Vgl. die einschlägigen Artikel der *EI*.

([3]) Zum Sprachgebrauch ist vielleicht heranzuziehen die bei A. Müller, *Sitz.-Ber. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1884, p. 937 angeführte Stelle aus Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 141_{25}.

([4]) Die Hss. haben mit leichter Änderung hier wohl 'Afrika verstehen wollen. Ein solches Missverständnis kann natürlich schon Mubaššir unterlaufen sein.

Zenon war sehr parteiisch und besass eine starke Verachtung (gegen Fremde) zugunsten der Leute, die zu ihm gehörten (1). *Er besass Vertraute und Freunde in der Stadt Syrakus, denen der Tyrann Nearchos feind war und denen er nach dem Leben trachtete. Zenon erfuhr dies, und ihre Geschichte gelangte zu seinen Ohren. Da eilte er ihnen zu Hilfe, persönlich mit Reitern, die er mit sich nahm, und viel Waffen, und machte sich zu ihnen auf, während sie nichts ahnten. Aber die Kunde von ihm kam zu Nearchos. Er sammelte sein Heer und zog zu ihnen mit seinen Truppen und stürmte gegen ihn, bis er ihn gefangennahm. Dann befahl er, ihn zu foltern als einen, der sich dem Sultân widersetzt hatte. Er aber zeigte sich tapfer und geduldig. Da begann Nearchos ihn einzuschüchtern und mit stärksten und schrecklichsten Drohungen zu bedrohen, wenn er ihm nicht über seine Gefährten Mitteilung mache. Er aber sagte: ' Wisse, du da, keine widrigen Umstände vermögen mich zu zwingen, etwas Schimpfliches zu tun '. Und er blieb geduldig und standhaft und denunzierte keinen seiner Gefährten. Denn Nearchos beabsichtigte nur, ihn dazu zu treiben, dass er an seinen Gefährten hinterlistigen Verrat übe und etwas über sie sage, wodurch er die Möglichkeit fände, sie zu töten. Als sich nämlich die Einwohner von Syrakus gegen ihn empört hatten und Zenon sie mit Leuten und Waffen unterstützte, da hatte er ihn gesucht und gefangengenommen, weil er ihn im Verdacht des Strebens nach der Macht hatte. Als er ihn nun heftig bedrängte, da biss Zenon auf seine Zunge, trennte sie ab, zerkaute sie und spukte sie gegen Nearchos. So raubte er ihm die Hoffnung auf die Denunziation seiner Freunde, die er von ihm hatte hören wollen. Da liess er ihn noch stärker foltern und hörte nicht auf, ihn foltern zu lassen, bis er unter der Folter starb, ohne jedoch zugegeben zu haben, dass irgendeiner sein Gefährte oder Helfer gewesen sei zur Beschaffung der Waffen und zur Anstiftung des Krieges. Während er gefoltert wurde, sagte er in Versen: ' Wie bedürftig ist die Tugend in vielem der Hilfe eines glücklichen Geschicks '.*

Zenon war ein bräunlicher Mann von wohlproportionierter Figur, mit Stülpnase und von schönem Antlitz. Auf seiner Wange war ein Mal. Er besass grosse, schwarze Augen in Mandelform, einen grossen Kopf und einen gleichmässigen Bart. Er pflegte sich schnell umzudrehen und seinen Kopf in die Höhe zu heben. Er war sehr beredt und besass grosse Bildung, eine angenehme Redeweise und einen

(1) Vgl. oben p. 33, Anm. 1.

ausgezeichneten Verstand. Er pflegte sich langsam zu bewegen; aber wenn er marschierte, dann konnte man ihn nicht einholen wegen seiner Schnelligkeit. Immer fand sich in seiner Hand ein Stock, der in der Form einer Schere gekrümmt war, eingelegt mit Elfenbein und Smaragd.

Er starb im Alter von 78 Jahren (1).

Der Versuch einiger Bemerkungen zu diesem Text muss von den uns erhaltenen griechischen Nachrichten ausgehen. Dieser Methode, deren Gefahr darin liegt, dass man, sich im Kreise bewegend, etwas in den Text hineinträgt und es dann aus ihm heraus zu finden glaubt, kann man das Bedenkliche nur durch den Hinweis auf die erwiesene Güte der wissenschaftlichen Tradition über die Antike bei den Arabern nehmen.

Der Wert der Arbeit der arabischen Gelehrten springt auch hier beim ersten Blick in die Augen. So erscheint als ein besonders interessantes Stück fraglos griechischer Provenienz der Exkurs über Diagoras, der den griechischen Nachrichten über den ἄθεος (2) an Umfang völlig gleichsteht. In ihm wird der sonst nur zu erschliessende Name des Archon, Charias, ausdrücklich genannt, bemerkenswerter Weise in der richtigen Form ohne β, während die griechische literarische Überlieferung Chabrias hat (3). Das griechische κήρυγμα ist im Wortlaut angeführt, die Flucht des Diagoras nach Pellene jedoch als dessen Folge dargestellt, während die Scholien zu den Vögeln des Aristophanes 1073 τοὺς ⟨μὴ⟩ ἐκδιδόντας Πελλανεῖς in dem κήρυγμα bereits mitberücksichtigen, also dieses nach dem Fortgang des Diagoras verfasst sein lassen (4). Die Nachricht, dass durch das Aufflammen des Krieges mit Sparta das Interesse und die Möglichkeit zu Nachfor-

(1) Mîrḫʷând spricht von 72 Jahren (Schaeder: ثانی > ثمانی).

(2) Die griechischen Quellen sind zusammengestellt in dem Diagoras gewidmeten Abschnitt der *Textgeschichte der griechischen Lyriker* von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *AGGW* NF. IV, 3, 1900, p. 80-84.

(3) Vgl. *PWRE*, *s. v. Charias* Nr. 1. An eine Verschreibung im arab. Text wird man hier schwerlich denken dürfen. Die Endung, die das Arabische hier gibt, mag vielleicht in diesem Fall auf falsche Rückbildung eines Genitivs, etwa in einer Verbindung wie ἐπὶ Χαρίου ἄρχοντος, zurückzuführen zu sein. Doch sind Schwankungen bei der Wiedergabe der griechischen Endung im Arabischen ganz gewöhnlich.

(4) Auf einen ähnlichen Sachverhalt scheinen auch die Scholien zu den Fröschen 320 hinzuweisen. Hier liegt sicherlich eine der unten noch häufig zu erwähnenden Vereinfachungen des Übersetzers vor.

schungen über Diagoras aufhörten, ist griechisch nicht erhalten, aber wohl sicherlich bereits in antiker Biographik aufgekommen. Die 54 Lebensjahre freilich, die Diagoras noch nach diesen Ereignissen gegeben werden, passen gar nicht zu einem Zeitgenossen Zenons. Dagegen erkennt man in dem Buch « in der Sprache der Einwohner Phrygiens » unschwer die Φρύγιοι λόγοι wieder, die von Tatian, *Oratio ad Graecos* 27, als Werk des Diagoras angegeben werden, ohne dass wir freilich wissen können, worum es sich darin handelt.

Beachtlich ist nun die Tatsache, dass dieser Exkurs schon von Hause aus mit der Zenon-Vita zusammenzuhängen scheint (1). Denn die synchronistische Verbindung, durch die er eingeführt wird, ist schwerlich ausserhalb der antiken Geschichtsschreibung denkbar. Dieser vorhergehende Synchronismus fällt durch die grosse Anzahl der in ihm aufgeführten Personen auf, vor allem aber dadurch, dass keiner der συγχρονίζοντες zu Unrecht erwähnt ist. Für alle kann man aus den griechischen Nachrichten Beziehungen zu Zenon nachweisen (2). Auch die eng mit dem Synchronismus verknüpfte Angabe über das Schülerverhältnis Leukipps, der hier als Sophist bezeichnet wird, zu Zenon stimmt mit griechischer Überlieferung überein.

Hat sich hier ein recht leicht verständliches Stück herausheben lassen, so bereitet dagegen der Anfang der Vita erhebliche Schwierigkeiten. Besonders die Angabe, die den Nachrichten über Abstammung und Herkunft folgt, über das Schülerverhältnis des Empedokles zu Zenon und seiner Nachfolge auf dessen Lehrstuhl, steht völlig in Widerspruch zu den antiken Zeugnissen. Dass Empedokles als Sohn des Parmenides bezeichnet ist, mag seinen Grund in der Angabe der Philosophengeschichte des Porphyrios haben: ἠκροάσατο δὲ πρώτου Παρμενίδου, οὗτινος, ὥς φησι Πορφύριος ἐν τῇ Φιλοσόφων ἱστορίᾳ, καὶ ἐγένετο παιδικά (3). Das Übrige wird man so, wie es dasteht, hinnehmen müssen, wenn man sich nicht auf ganz unsichere Konjekturen einlassen will (4). Auf sichereren Boden werden wir jedoch durch

(1) Doch vgl. u. p. 47, Anm. 3.

(2) Z. B. für Leukipp: Diels[5], Leukippos A 1 u. a.; Heraklit: *ibid.* Zenon A 3, Parmenides A 11; Empedokles: *ibid.* Zenon A 2 u. a.; Melissos: *ibid.* Melissos A 2; Protagoras: *ibid.* Zenon A 29; Anaxagoras: *ibid.* Parmenides A 11b; Sokrates: *ibid.* Zenon A 11.

(3) Diels[5], Empedokles A 2.

(4) So vermutete ich, dass an irgendeiner Stelle der Überlieferung — vielleicht schon vor Mubaššir? — ein Sätzchen folgenden Wortlauts in Zeile 1 ausgefallen sei: وكان زينون تلميذا لفرمانيذس. Dann erhält man eine

das nächsterwähnte Faktum versetzt, das Zenon mit den Megarikern in Verbindung bringt (1). Die dann folgende Verbindung eines Urteils über Zenons Bildung und der Erwähnung seiner literarischen Produktion findet sich ähnlich bei Diogenes Laertius (2). Doch ist keine Tradition bekannt, der zufolge er nur ein einziges Buch verfasst hätte — Suidas zählt deren drei auf, darunter auch eins περὶ φύσεως —, doch ist die Existenz einer solchen nicht völlig ausgeschlossen. Was dann weiter über die Übereinstimmung zwischen Parmenides und Zenon gesagt wird, ist eine allbekannte Tatsache; jedoch kann ich den Namen ihrer Schule als die der « Dunklen », « Schwerverständlichen » nicht mit einem griechischen Ausdruck identifizieren (3).

Auf das hier anschliessende bereits besprochene Stück mit der Nennung seines Schülers, dem Synchronismus und der Geschichte des Diagoras folgt die Tyrannengeschichte mit Zenons Tod. Sie ist aus vielen griechischen Schriftstellern bekannt (4) und wird im wesentlichen nach zwei Versionen erzählt, die eine, nach der Zenon als seine Komplizen dem Tyrannen dessen eigene Freunde angab und ihm schliesslich Nase bzw. Ohr abbiss, die andere, hier berichtete, nach der Zenon sich selbst die Zunge abbiss. Der Name des Tyrannen wird in der antiken Überlieferung verschieden angegeben: Nearchos, Diomedon, Demylos, Phalaris (5); auch der Name des Dionysios kommt im Zusammenhang mit der Zenon-Geschichte vor (6). Der Name Nearchos herrschte sicherlich vor in der Quelle, die dem orien-

---

Angabe über den Lehrer Zenons, die an dieser Stelle eher zu erwarten ist als eine über seine Schüler, und es ergibt sich der auch der griechischen Überlieferung nach verständliche Text, dass Zenon ein Schüler des Parmenides gewesen sei, zu dessen Schülern auch Empedokles gehört habe. Doch bleibt dann noch zu erklären, was es mit der Nachfolge des Empedokles auf sich hat.

(1) Vgl. besonders Cicero, *Lucullus* 129, und den Artikel *Megariker* von Stenzel und Theiler in *PWRE*.

(2) Diels[5], Zenon A 1 (26): γέγονε δ' ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ· φέρεται γοῦν αὐτοῦ βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα.

(3) Wirkt die Vorstellung von der Dialektik Zenons mit? Doch wird bekanntlich dieser Begriff durch ein anderes arab. Wort wiedergegeben. Eher mag es sich hier um eine Hinzufügung des Arabers handeln.

(4) Vgl. Diels[5], Zenon A 1, 2, 6, 7, 8, 9.

(5) Vgl. die in der vorhergehenden Anm. zitierten Stellen.

(6) Bei Nemesius, ed. Burckhard, Leipzig, Teubner, 1917, 30; im Zusammenhang mit Zenons Ende wird Dionysios auch bei Tertullian genannt, s. Diels[5], Zenon A 19.

talischen Übersetzer vorlag, so dass er ihn beibehalten musste; aber da diese Quelle mehrere Versionen aufführte, bei denen vielleicht auch Dionysios erwähnt wurde (1), so hat er sich eine Kombination zusammengestellt, in der Nearchos zum Tyrannen von Syrakus wurde; das musste den Lesern besonders einleuchten, da Syrakus aus Platos Leben als die Tyrannenstadt κατ' ἐξοχήν bekannt war. Auffallend ist noch im Verlauf dieser Geschichte ein Widerspruch; es ist von einer Empörung in Syrakus und Zenons Hilfe dabei die Rede, während vorher Zenon zum Schutz seiner nichts ahnenden Freunde, denen der Tyrann nach dem Leben trachtete, sich nach Syrakus aufmachte. Sehr wohl möglich ist es, dass auch hier zwei Versionen miteinander verquickt sind; vielleicht mag aber auch eine Nachlässigkeit des Übersetzers, die eine ungeschickte Auslassung oder einen nicht angebrachten Zusatz zur Folge hatte, die Schuld haben.

Die anschliessende Beschreibung von Zenons Äusserem, die sich bei allen anderen Viten in Mubašširs Werk fast mit den gleichen Worten wiederholt (2), ist wohl nach arabischen Vorbildern gearbeitet. In der byzantinischen Literatur findet sich freilich ganz Ähnliches (3). Doch kehren bei Mubaššir so charakteristische Züge aus der Beschreibung Muhammeds, wie wir sie z. B. bei Ibn Hišâm finden (4), wieder — vor allem die Beachtung der Art des Sich-Umdrehens und des Gehens —, dass man sich schwer des Gedankens enthalten kann, dass dergleichen als Vorbild mitgewirkt hat. Letzten Endes hat dies alles jedoch, wie Fr. Boll nachgewiesen hat (5), seinen Ursprung in der antiken Physiognomik.

Die Angabe über das Lebensalter Zenons, die der Vita am Ende beigefügt ist, hat kein Gegenstück in der griechischen Überlieferung.

(1) Eine Quelle von solcher Form wäre eben die Philosophengeschichte des Porphyrios; s. unten.

(2) Cf. Franceschini, *op. cit.*, p. 368 und *ibid.* Anm. 4.

(3) Vgl. Joannes Malalas vielerorts. Der Personalbeschreibung widmet E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*[3], Leipzig, 1914, eine hervorragende Anmerkung (p. 160 ss.); vgl. auch die in den Nachträgen *ibid.* p. 616 zitierte Arbeit von J. Fürst, *Die literarische Porträtmanier im Bereich des griechisch-römischen Schrifttums*, in: *Beiheft zum Philologus*, 1903.

(4) *Sîrah*, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1858, Bd. I, p. 266. — Bei einem Vergleich mit Ibn Hišâm fällt die sprachliche Dürftigkeit und Kunstlosigkeit Mubašširs, der sich doch sicherlich nicht nur an ein gelehrtes Publikum wenden wollte, besonders auf.

(5) *Studien über Claudius Ptolemäus*, in: *Jahrbücher f. class. Philologie*, 21. Supplementbd., 1894, p. 60 ss.

Überblickt man die ganze Vita noch einmal, so ist man von ihrem guten Aufbau überrascht: Es folgen aufeinander Angaben über Abstammung, Herkunft, dann, nach einer kaum heilen Stelle, über Schulzusammenhang und Werke, Nennung des Schülers, Synchronismus mit einem längeren Exkurs, Geschichte des Todes, alles in chronologisch sorgfältiger Gliederung dargestellt. Doch gerade dies stammt im ganzen nicht mit Sicherheit aus der griechischen Quelle, wie sich unten ([1]) deutlich zeigen wird, sondern aus deren Überarbeitung, welche vermutlich für die Zwecke der Übersetzung stattgefunden hat ([2]). Als diese Quelle nun, aus der die vorliegende Vita herkommt, lässt sich die φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrios vermuten ([3]). Zwar gibt es dafür keine zwingenden Beweise; denn die p. 36 ausgesprochene Vermutung, die auf Porphyrius hinweisen würde, reicht ebenso wenig zum Beweis aus, wie die Tatsache, dass der späteste Termin, zu dem die Vita abgefasst sein kann, die Zeit des Porphyrios ist, da es schlecht denkbar ist, dass die Geschichte eines Gottlosen wie Diagoras, der das Ende seiner Tage in Ruhe und Frieden verbringt,

([1]) Vgl. p. 44, Anm. 3.

([2]) Dass eine solche Überarbeitung noch in griechischer Sprache verfertigt worden sei, ist unwahrscheinlich. Für die Pythagoras-Vita (s. u. p. 43 ss.) wird das dadurch bestätigt, dass sie den Namen des Porphyrios behalten hat (s. Ibn Abî Uṣaibi'ah I, p. 38_9), was in dem Fall einer Zwischenstufe doch sicher nicht geschehen wäre. Der Übersetzer, der Änderungen an dem Wortlaut seiner Quelle vorgenommen hat, war sicher der syrische; denn arabische Gelehrte — als Übersetzer zweier Bücher der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrios wird Abû l-ḫair Ḥammâr (Namensform nach Baihaḳî, ed. Shafî', p. 13) genannt, *Fihrist* I, p. 245 — wären zweifellos wissenschaftlicher zu Werke gegangen. Der arabische Übersetzer hat auch gewiss nicht Einblick in das griechische Original nehmen können.

([3]) Es ist die einzige von den Arabern genannte griechische Gesamtdarstellung der Philosophiegeschichte, s. Baumstark, *op. cit.* (p. 22, Anm. 6), p. 5; zu der Frage, in welchem Umfang sie im Orient bekannt war, s. *ibid.* p. 1 und vgl. auch J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Leipzig, 1913, p. 56* ss. — A. Müller, *Über Ibn Abî Oçeibi'a und seine Geschichte der Ärzte, Tiré du vol. II des travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes à Leide*, 1884, p. 14, beurteilte den Wert der Auszüge aus der φιλόσοφος ἱστορία bei Ibn Abî Uṣaibi'ah mit folgenden Worten, die es wohl verursacht haben, dass man sich damit nicht mehr beschäftigt hat: « Mit zwei kleinen Bruchstücken aus Porphyr's Geschichte der Philosophie, die im Original verloren sind, kann ich freilich um so weniger Staat machen, als die Übersetzung, welcher Ibn Abî Oçeibi'a diese wie andere Auszüge entlehnt hat, von einem ganz unwissenden Menschen herrührt und ohne die griechische Vorlage fast nirgends verstanden werden kann ».

Gegenstand der Geschichtsschreibung eines Christen gewesen sei. Doch lässt sich ein Stück aus der unmittelbar vorhergehneden Vita des Solon und die ganze nur durch das Hippokrates–Kapitel getrennte Vita des Pythagoras dank der erhaltenen griechischen Reste als zu der Philosophengeschichte des Porphyrios gehörig erkennen. Man wird daher aller Wahrscheinlichkeit nach das Richtige treffen, wenn man auch die Biographie Zenons dort beheimatet glaubt.

Um das mutmassliche Verhältnis, in dem der Text Mubašširs zu dem des griechischen Originals steht, vor Augen zu führen und damit das Mittel zur Abschätzung des Wertes der Zenon–Vita und zum richtigen Verständnis ihrer Angaben an die Hand zu geben, sollen die betreffenden Stellen mitgeteilt werden.

Es folge hier zunächst das Stück aus der Solon–Vita, das den ἀγών der sieben Weisen, als Anlass zur Fixierung der Siebenzahl (1), zum Inhalt hat (2):

..... وكان سولون احد الحكماء السبعة الذين كانوا فى وقت واحد وهم
ثاليس وسولون وبيطاقوس [a] وباريانذروس وخيلون وقلاوبولوس وبياس
وانكر قوم بيطاقوس [a] وباريانذروس وجعلوا مكانهما ابيمانيذس [b] الاقريطى
وابارياس الاسقوثى وقيل انّهم تسعة واضافوا اليهم اناخارسيس الذى من
سقوثيا ايضا وموسون الذى من خينيا. وانّما حسبوا سبعة واُسقط منهم
الاثنان لِما أَذكره وهو انّ اجداثا وقفوا بصيّاد فدفعوا اليه منقوشا ليُلقى
شبكته فى الماء فما اصعد بها [c] بيختهم كان لهم فاخذه منهم وطرح شبكته
فى الماء فاصعد طرنبوذ [d] من ذهب فازمع الصيّاد على منعهم ايّاه واحتجّ
عليهم بانّه انّما باعهم سمكة ولم يبعهم طرنبوذ [d] من ذهب فاحتجّوا عليه
انّه شرط على نفسه ان يطلع لهم بيختهم ما طلع لهم فلمّا طالت المشاجرة [e]
اتّفقوا على ان يتفاتوا الى اللّه سبحانه فما [f] امرهم انفذوه فاوحى اليهم ان

---

[a] Hss. بسطاقوس | [b] السمانيدس BL; انسمانيدس $S_1S_2S_3$ | [c] Hss. اصعدَتْه | [d] طرنبوذا L S_1S_2 | [e] folgt بينهم B | [f] فيما B; فلما $S_1S_2S_3$.

(1) Diese Version findet sich allein hier bei Porphyrios.

(2) Varianten habe ich nur in allernotwendigsten Fällen aufgeführt. Der Text steht in: L f. $17b_7$-$18a_8$; B f. $24a_{13}$-$25a_{12}$; S_1 f. $38b_{21}$-$39a_3$; S_2 f. $101a_3$-b_7; S_3 f. $46a_{12-28}$.

ينطلقوا به[a] الى بعض الحكماء السبعة[b] ويقبلون[c] حُكمه فاتوا بالاطرنبوذ بدئا الى ثاليس فوجّه به الى بياس الحكيم واحتجّ[d] بان قال هو احكم منّى فبعثه بياس الى الحكيم الثالث فارسله الثالث الى الرابع فلم يزل كلّ واحد يرسله الى الاخر حتّى جاز على السبعة الحكماء فردّه السابع الى ثاليس فاجاب بان يُجعل فى هيكل الالاه عزّ وجلّ فجعلوه فى هيكل افولون الذى بذالفس فصارت سبعة[e] الاطرنبوذ للسبعة الحكماء الذين مرّ على ايديهم وامّا الاخرين[f] الالذين[g] لم يتّفقا[h] معهم فى هذا المعنى فافردا[i] بفضيلة ثاليس .....

[a] fehlt B S_1 S_2 S_3 | [b] fehlt S_1 S_2 | [c] S verbessert: وبقبلوا | [d] واحتجر L; واحتجذ B; واختر S_1 S_2 S_3; Korrektur von Prof. SCHAEDER | [e] سابعة BL; سابقة S_1 S_2; Korrektur von Prof. SCHAEDER | [f] Mub. schrieb den Obliquus des Duals an Stelle des Nominativs, was dann zu Verwechslungen mit dem Plural führte; S verbessert: الاخران | [g] الذين BL; S verbessert: اللذان | [h] يتفقوا B | [i] فافردوا B.

Solon war einer von den sieben Weisen, die zur gleichen Zeit lebten, nämlich Thales, Solon, Pittakos, Periandros, Chilon, Kleobulos und Bias. Einige erkannten Pittakos und Periandros nicht an und setzten an ihre Stelle den Kreter Epimenides und den Skythen Abaris (1). *Man sagt auch, dass es neun* (2) *waren, indem*

PORPHYRII *opusc.* ed. A. NAUCK, Leipzig, Teubner, 1886, p. 6, Nr. IV (= F. JACOBY, *FrGrHist*, 2B, p. 1208).

ἐννέα δ' ὄντων ἑπτὰ κληθῆ-

(1) Bisher nicht als zur Zahl der sieben Weisen gerechnet bekannt. Er ist hier Skythe genannt, während Porphyrios ihn in der Vita Pythagorae als Hyperboräer bezeichnet; doch würde das nicht gegen die Zugehörigkeit auch dieses Satzes zur φιλόσοφος ἱστορία sprechen, da Porphyrios an einer anderen Stelle seines Buches ein etwas abweichendes Ethnikon gebraucht haben kann, so wie Jamblich in seiner Vita Pythagorae Abaris in der Parallelstelle zu Porphyrios genau so einen Hyperboräer nennt, doch in § 90 (der von Jamblich selbst stammen soll, s. E. ROHDE, *Rhein. Mus.* XXVII, 1872, p. 34) ihn als einen Skythen einführt.

(2) Durch den arab. Text wird die Richtigkeit des griechischen ἐννέα, das JACOBY durch eine geistvolle Konjektur verbessern wollte, ausser Zweifel gestellt.

man zu ihnen Anacharsis, gleichfalls aus Skythien, und Myson aus Chen hinzufügte; doch man zählte nur sieben und rechnete von ihnen die zwei ab wegen dessen, was ich (jetzt) erwähnen werde: Jünglinge traten zu einem Fischer und boten ihm ein Goldstück an, damit er sein Netz ins Wasser werfe. Und was er damit durch ihr Glück (1) hervorbringe, solle ihnen gehören. Da nahm er es von ihnen und warf sein Netz ins Wasser und brachte einen goldenen Dreifuss herauf. Da plante der Fischer, ihn ihnen vorzuenthalten, und brachte als Argument gegen sie vor, dass er ihnen nur Fische verkauft habe, aber keinen goldenen Dreifuss. Sie aber argumentierten gegen ihn, er habe sich der Bedingung unterworfen, dass alles, was für sie heraufkäme, durch ihr Glück heraufkäme. Als sie nun lange stritten, da einigten sie sich darauf, dass sie Gott, Preis sei ihm, um Entscheidung fragen und, was er ihnen befehle, ausführen wollten. Da offenbarte er ihnen, dass sie sich mit ihm zu einem der sieben Weisen aufmachen und seine Entscheidung annehmen sollten (2). Sie brachten nun den Dreifuss zuerst zu Thales. Der schickte ihn zu dem Weisen Bias, indem er damit argumentierte, dass er sagte:

ναι σοφοὺς ἐξ αἰτίας τοιαύτης.

ἁλιέως βόλον νεανίσκοις ἀποδομένου ἰχθύων

συνέβη χρυσοῦν τρίποδα ἐν τῷ βόλῳ εὑρεθῆναι· τοῦ δ' ἁλιέως ἰχθῦς, ἀλλὰ μὴ τρίποδα πεπρακέναι λέγοντος καὶ τῶν νεανίσκων εἰς τὴν αὑτῶν τύχην ἀναφερόντων τὴν εὕρεσιν,

ἔδοξε τῷ θεῷ τὴν κρίσιν ἐπιτρέψαι.

τοὺ δὲ χρήσαντος διδόναι τὸν τρίποδα τῷ σοφῷ, Θάλητι πρώτῳ ὁ τρίπους προσηνέχθη· ὃ δὲ πρὸς Βίαντα ἀπέπεμψεν, ἐκεῖνον φάμενος εἶναι τὸν σοφόν.

(1) Sichtlich nach der späteren Stelle gearbeitet, die — in reichlich ungeschickter Form — das griechische εἰς τὴν αὑτῶν τύχην ἀναφερόντων τὴν εὕρεσιν wiedergibt.

(2) Hier zeigt sich, dass man die Geschichte überhaupt nicht verstanden hat. In S_1 S_2 scheint sich eine Ahnung von dem Richtigen zu regen, da das Wort '*sieben*' dort ausgelassen ist, aber der Sinn des Ganzen ist doch restlos verdorben durch den Zusatz, der aus der späteren Stelle, an der von der Lösung des Thales die Rede ist, herausgesponnen ist, nämlich dass man zu nichts Anderem zu den Weisen gehen sollte, als um sie nach ihrer Meinung zu fragen.

'Er ist weiser als ich'. Bias aber schickte ihn zu dem dritten Weisen, und der dritte zu dem vierten, und jeder einzelne schickte ihn immer zu dem anderen, bis er die sieben Weisen passiert hatte. Da schickte ihn der siebente zu Thales zurück, und der gab dahin Bescheid, dass man ihn stellen solle in den Tempel des Gottes, mächtig ist er und gross. Daraufhin stellte man ihn in den Tempel des Apollo in Delphi. Die Heptade des Dreifusses kam zustande wegen der sieben Weisen (2), *durch deren Hände er gegangen war. Was die beiden anderen betrifft, die mit ihnen nicht in dieser Meinung übereinstimmten, so waren sie allein (überzeugt) von der Hervorragendheit des Thales.*

ὃ δὲ πρὸς ἕτερον πέμπει κἀκεῖνος πρὸς ἄλλον, ἕως εἰς τοὺς ἑπτὰ (1) τοῦ τρίποδος ἐκπεριαχθέντος καὶ πάλιν ὑποστρέψαντος ἐπὶ τὸν πρῶτον, ἔδοξεν ἀναθεῖναι τῷ θεῷ·...

Der arabische Text der Vita des Pythagoras ist in der Ausgabe des Ibn Abî Uṣaibi'ah von A. Müller, p. 38_{18} - 41_4, zugänglich. Hier sei darum nur eine deutsche Übersetzung des betreffenden Abschnitts den zugehörigen Stücken des griechischen Textes gegenübergestellt.

(IAU, I, p. 38_9: *Es hat Porphyrios in dem ersten Buch seines Werkes über die Nachrichten, Geschichten und Meinungen der Phi-*

(1) Die Siebenzahl ist doch noch gar nicht fixiert; der bestimmte Artikel soll hier wohl bedeuten: zu den Sieben, nämlich zu denen, die später unter der Siebenzahl begriffen wurden?

(2) Prof. Schaeder, der die Güte hatte, das Manuskript dieser Arbeit und eine Korrektur durchzusehen, und dem ich neben vielen wertvollen Bemerkungen auch den Vorschlag zur Heilung dieser Stelle verdanke, sieht hier den Punkt, an dem die Geschichte von dem ἀγών mit der von Hause nicht dazugehörigen von dem Schwanken der Zahl der Weisen zwischen neun und sieben ungeschickt zusammengenäht ist, und glaubt, dass die Dunkelheit des Satzes hierdurch verursacht sei. Ausser der hier wiedergegebenen Interpretation schlägt Prof. Schaeder unter Berücksichtigung der Lesart سابقة — gleichfalls zögernd — folgende Deutung vor: 'Der Vorrang des Dreifusses, d. h. die mit dem Dreifuss und seinem Empfang verbundene Auszeichnung, ward den sieben Weisen zuteil'.

losophen eine wunderbare Geschichte erzählt, (1) ..... p. 38_{18}: *Es hat der Amîr al-Mubaššir ibn Fâtik gesagt:*)

Pythagoras hatte einen Vater mit Namen Mnesarchos, von den Einwohnern von Tyros.

Er hatte zwei Brüder, von denen der ältere Eunostos und der zweite Tyrrenos hiess. Der Name seiner Mutter war Pythais, Tochter des Ankaios, von den Ansiedlern von Samos.

Als nun über Tyros drei Stämme Herr wurden: Lemnos, Imbros und Skyros (2), *und es besiedelten und seine Einwohner von dort auswanderten, da wanderte auch der Vater des Pythagoras unter den Auswandernden aus. Und er liess sich nieder*

(1) Συμφωνεῖται μὲν δὴ παρὰ τοῖς πλείστοις Μνησάρχου γεγενῆσθαι παῖς· περὶ δὲ τοῦ γένους τοῦ Μνησάρχου διαπεφώνηται. οἳ μὲν γὰρ Σάμιον αὐτὸν εἶναι φασί, Νεάνθης δ' ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν μυθικῶν Σύρον ἐκ Τύρου τῆς Συρίας... (2)... καταλέγει (sc. Neanthes) δ' αὐτοῦ καὶ ἀδελφοὺς δύο, Εὔνοστον καὶ Τυρρηνόν, πρεσβυτέρους. Ἀπολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου καὶ μητέρα ἀναγράφει Πυθαΐδα, ἀπόγονον Ἀγκαίου τοῦ οἰκιστοῦ τῆς Σάμου .....

(10) ..... φησὶ (sc. Diogenes) δὴ Μνήσαρχον Τυρρηνὸν ὄντα κατὰ γένος τῶν Λῆμνον καὶ Ἴμβρον καὶ Σκῦρον κατοικησάντων Τυρρηνῶν κἀκεῖθεν μεταστάντα.....

(2)(3) λέγει δ' ὁ Νεάν-

(1) Die hier anschliessenden Sprüche sind übersetzt von B. R. Sanguinetti, *JA*, V^e sér., 8, 1856, p. 188ss., Nr. 1-7; sie stammen aus § 42 der Pythagoras-Vita des Porphyrios (zu diesem Paragraphen vgl. C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, Diss. Kiel, 1894, p. 38ss.).

(2) Der griechische Kasus ist hier, wie auch sonst manchmal (s. unten p. 47, Anm. 4 und p. 52, Anm. 2 u. a. o.), beibehalten worden und konnte im Arabischen als Plural aufgefasst werden. Vielleicht hat das die heillose Verwirrung angerichtet, die an dieser Stelle herrscht Eine solche Annahme scheint mir wahrscheinlicher, als die einer Verschreibung von ن und س, wie sie im Auslaut griechischer Wörter im Arabischen öfters vorkommt.

(3) Geschickt anknüpfend ist hier eine Geschichte vorgebracht, die im Griechischen ziemlich zu Anfang der Vita steht. Die Umstellung ist der chronologischen Ordnung zuliebe vorgenommen worden, da die Quellendiskussion der griechischen Vorlage bei dem ungelehrten orientalischen Publikum auf kein Verständnis stossen konnte. Auf Ähnliches ist p. 48, Anm. 2 und p. 52,

in ... (1) *und reiste von dort nach Samos, auf der Suche nach Verdienst* (= *in Geschäften*) *und blieb dort und kam dort zu Ehren. Als er von dort nach Italien reiste, nahm er Pythagoras mit sich, damit er sich dort zerstreue; denn Italien war sehr gesund und fruchtbar, und man erzählt, dass Pythagoras nur wegen seiner Schönheit, die er beim ersten Mal gesehen hatte, dorthin zurückgekehrt sei und sich niedergelassen habe.*

Als nun Mnesarchos von Tyros ausgewandert war, liess er sich in Samos nieder mit seinen Söhnen Eunostos, Tyrrenos und Pythagoras. Den Pythagoras aber nahm Androkles, der Führer von Samos, an Kindes Statt an und sorgte für ihn, weil er der jüngste der Brüder war. Von klein auf übergab er ihn dem Unterricht in Literatur, Sprache und Musik. Als er mannbar wurde, schickte er ihn nach der Stadt Milet und übergab ihn dem Weisen Anaximandros, damit er ihn Geometrie und Feldmessung und die Sterne(nkunde) lehre. Als Pythagoras in diesen

θης ἄλλους εἶναι οἳ τὸν πατέρα αὐτοῦ Τυρρηνὸν ἀποφαίνονται τῶν τὴν Λῆμνον ἐποικησάντων, ἐντεῦθεν δὲ κατὰ πρᾶξιν εἰς Σάμον ἐλθόντα καταμεῖναι καὶ ἀστὸν γενέσθαι· πλέοντος δὲ τοῦ Μνησάρχου εἰς τὴν Ἰταλίαν συμπλεύσαντα τὸν Πυθαγόραν νέον ὄντα κομιδῇ σφόδρα οὖσαν εὐδαίμονα καὶ τόθ' ὕστερον εἰς αὐτὴν ἀποπλεῦσαι.

(10) ... ἱδρυθέντα δ' ἐν Σάμῳ ..... μετὰ τῶν αὐτοῦ παίδων τριῶν ὄντων, Εὐνόστου καὶ Τυρρηνοῦ καὶ Πυθαγόρου· ὃν καὶ υἱὸν ἔθετο Ἀνδροκλῆς ὄντα νεώτατον. παῖδα μὲν οὖν ὄντα ἔπεμπεν εἴς τε κιθαριστοῦ καὶ παιδοτρίβου καὶ ζωγράφου, νεανίαν δὲ γενόμενον εἰς Μίλητον πρὸς Ἀναξίμανδρον, μαθησόμενον τὰ γεωμετρικὰ καὶ ἀστρονομικά. ἀφίκετο δὲ καὶ πρὸς Αἰγυπτίους, φησίν (sc. Diogenes), ὁ Πυθαγόρας καὶ πρὸς Ἄραβας καὶ Χαλδαίους καὶ Ἑβραίους (2) .....

Anm. 1 hingewiesen. Eine weit bedenklichere Erscheinung ist die Zusammenarbeitung mehrerer Quellen, die im Griechischen nach streng wissenschaftlicher Methode nebeneinander aufgeführt waren. Das Musterbeispiel dafür ist die Kylongeschichte am Schluss der Vita.

(1) '*al-buḥairah*'. Prof. SCHAEDER erkennt hier treffend eine Verwechslung von τὴν Λῆμνον mit τὴν λίμνην.

(2) Im Griechischen schliesst an: παρ' ὧν καὶ τὴν περὶ ὀνείρων γνῶσιν ἠκριβώσατο· καὶ τῇ διὰ λιβανωτοῦ μαντείᾳ πρῶτος ἐχρήσατο. Dies stand der Idealgestalt eines Weisen in den Augen eines Muslims freilich schlecht an.

beiden Disziplinen ausgebildet war, da nahm seine Liebe zu den Wissenschaften und der Weisheit zu, und er reiste nach verschiedenen Ländern auf der Suche danach, und er ging zu den Ägyptern, Chaldäern und anderen.

καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε καὶ τὴν Αἰγυπτίων φωνήν, (12) γραμμάτων τε τρισσὰς διαφοράς, ἐπιστολογραφικῶν τε καὶ ἱερογλυφικῶν καὶ συμβολικῶν .....

Er verkehrte mit den Priestern in Ägypten und lernte von ihnen die Weisheit und wurde geübt in der Sprache der Ägypter mit drei Arten der Schrift, der Schrift der Allgemeinheit (des gewöhnlichen Volkes), der Schrift der besonderen (Schicht) — das ist die abgekürzte Priesterschrift — und der Königsschrift.

ἐν δ᾽ Ἀραβίᾳ τῷ βασιλεῖ συνῆν ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ᾽ ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο καὶ πρὸς Ζάρατον ἀφίκετο, παρ᾽ οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα καὶ ἐδιδάχθη ἀφ᾽ οὗ ἁγνεύειν προσήκει τοῖς σπουδαίοις, τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί. ἐκ γὰρ τῆς περὶ ταῦτα τὰ ἔθνη πλάνης ὁ Πυθαγόρας τὸ πλεῖστον τῆς σοφίας ἐνεπορεύσατο.

Während er in Herakleia war, verkehrte er mit dem dortigen König, und als er nach Babel kam, verkehrte er mit den Häuptern der Chaldäer und lernte bei Zar(b)ates, der ihn sehen liess, was für die Wahrhaften notwendig ist, und ihn (die Dinge) der Natur hören liess und ihn lehrte die Anfänge von allem, was sie immer seien. Daher wurde die Weisheit des Pythagoras vorzüglich, und dadurch fand er den Weg zur rechten Leitung der Völker und zu ihrer Abhaltung von den Sünden wegen der Menge an Kenntnissen, die er von jedem einzelnen Volk und Ort sich erworben hatte.

(15) ... νοσήσαντα δὲ τὸν Φερεκύδην ἐν Δήλῳ θεραπεύσας ὁ Πυθαγόρας καὶ ἀποθανόντα θάψας

Er war zu dem syrischen Weisen Pherekydes gegangen am Anfang seiner Laufbahn, in eine Stadt mit Namen Delos in Syrien.

Die verliess Pherekydes (1)*; dann liess er sich in Samos nieder. Bereits hatte ihn eine schwere Krankheit befallen, dass die Läuse wimmelten* (2) *an seinem Körper. Als es nun schlimm wurde mit ihm, und seine Unterkunft (ihm) schädlich war, brachten ihn seine Schüler nach Ephesos. Und als es nun immer schlimmer mit ihm wurde, bat er die Einwohner von Ephesos dringlich und beschwor sie, ihn aus ihrer Stadt wegzubringen und nach Magnesia zu überführen. Seine Schüler sorgten für seine Aufwartung, bis er starb. Dann bestatteten sie ihn und schrieben seine Geschichte auf sein Grab* (3)*. Pythagoras aber kehrte in die Stadt Samos zurück und studierte nach ihm bei dem glänzenden Weisen Hermodamas, dem Theologen, mit dem Beinamen Kreophyleios* (4)*, in der Stadt Samos. Er traf dort auch den Weisen ... mit dem Beinamen*

εἰς Σάμον· ἐπανῆλθε πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι Ἑρμοδάμαντι τῷ Κρεοφυλείῳ.

(1) ' Pherekydes ' fehlt in den Mubaššir-Handschriften.

(2) Lies ينتغش.

(3) Die reiche Vermehrung, die der arab. Text dem griechischen gegenüber aufweist, wird so erklärt werden müssen, dass der Übersetzer, als er auf den ihm nicht geläufigen Namen des Pherekydes stiess, einige erläuternde Notizen aus dem Pherekydes-Kapitel des Porphyrios herangezogen hat. Dabei sind ihm zwei Versionen über den Tod des Pherekydes zusammengeflossen, die eine, die ihn mit der Anwesenheit des Pythagoras in Zusammenhang bringt, und die andere, von Diogenes Laertius erzählte (Diels[5], Pherekydes A 1), die seinen Tod mit einem Streit zwischen Ephesos und Magnesia verknüpft. Von der zweiten sind bei dem Araber eigentlich nur noch die Ortsnamen übriggeblieben. — Dass die Diagorasgeschichte ihre Stellung innerhalb der Zenon-Vita einem ähnlichen Vorgang verdankt, möchte ich nach der Festigkeit, mit der sie eingefügt ist, nicht glauben.

(4) Hier ist der Kasus obliquus noch ganz deutlich erhalten.

... (1) und verkehrte mit ihm eine Zeit lang.

Währenddessen war die Tyrannis in Samos an den Tyrannen Polykrates gekommen, und Pythagoras wünschte sehr, mit den Priestern in Ägypten zusammenzukommen. Er bat Polykrates, ihm dazu behilflich zu sein. Dieser schrieb für ihn an Amasis, den König von Ägypten, einen Brief, in dem er ihm von dem Wunsch des Pythagoras Kunde gab und ihn wissen liess, dass er einer von seinen Freunden sei, und ihn bat, dass er seinem Gesuch stattgebe und sich ihm gnädig erweise. Und Amasis bereitete ihm eine gute Aufnahme und schrieb für ihn an die Häupter der Priesterschaft von seinem Wunsch. Zenon reiste nun in die Sonnenstadt — die in unseren Tagen als ʿAin šams bekannt ist — mit den Briefen des Königs; da nahmen sie ihn mit Widerwillen (3) auf und begannen, ihn zu prüfen, eine Zeit lang; aber sie fanden an ihm weder Fehl noch Unzulänglichkeit; da sandten sie ihn zu den Priestern in Memphis, damit sie ihn schärfer prüften. Die nahmen ihn widerwillig auf und prüften ihn gründlich (4); aber sie fanden an ihm keinen Tadel und tra-

[(16) Μετὰ δὲ ταῦτα τῆς Πολυκράτους τυραννίδος Σαμίους καταλαβούσης.....] (7) (2) ... Ἀντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου τῶν ἐν ἀρετῇ πρωτευσάντων καὶ τὴν καρτερίαν αὐτοῦ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ διηγεῖται λέγων τὸν Πυθαγόραν ἀποδεξάμενον τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων τὴν ἀγωγὴν σπουδάσαντά τε μετασχεῖν ταύτης δεηθῆναι Πολυκράτους τοῦ τυράννου γράψαι πρὸς Ἄμασιν τὸν βασιλέα τῆς Αἰγύπτου, φίλον ὄντα καὶ ξένον, ἵνα κοινωνήσῃ τῆς τῶν προειρημένων παιδείας. ἀφικόμενον δὲ πρὸς Ἄμασιν λαβεῖν γράμματα πρὸς τοὺς ἱερέας καὶ συμμίξαντα τοῖς Ἡλιοπολίταις ἐκπεμφθῆναι μὲν εἰς Μέμφιν ὡς πρὸς πρεσβυτέρους, τῇ γ' ἀληθείᾳ σκηπτομένων τῶν Ἡλιοπολιτῶν τὰ τοιαῦτα, ἐκ δὲ Μέμφεως κατὰ τὴν ὁμοίαν σκῆψιν πρὸς Διοσπολίτας ἐλθεῖν. (8) τῶν δ' οὐ δυναμένων προΐσχεσθαι αἰτίας διὰ τὸ δέος τοῦ βασιλέως, νομισάντων δὲ τῷ μεγέθει τῆς κακοπαθείας ἀποστήσειν αὐτὸν τῆς ἐπιβουλῆς, προστάγματα σκληρὰ καὶ κεχωρισμένα τῆς Ἑλληνικῆς ἀγωγῆς κελεῦσαι ὑπομεῖναι αὐτόν· τὸν δὲ ταῦτα ἐκτελέσαντα προθύμως οὕτως θαυμασθῆναι, ὡς ἐξουσίαν λαβεῖν θύειν τοῖς

(1) Sicherlich ist mit A. Müller (in den Lesarten seiner IAU-Ausgabe, p 7) hier eine Dublette anzunehmen.

(2) Hier liegt wieder eine Umstellung des Textes der chronologischen Folge zuliebe vor.

(3) Bei Mubaššir steht von den Abschreibern geändert: كريما 'höflich'.

(4) Dieser Satz fehlt bei Mubaššir.

fen bei ihm keinen Fehler. Da sandten sie ihn zu den Einwohnern von Diospolis, damit sie ihn prüften; aber sie fanden gegen ihn kein Mittel und, um ihn zurückzuweisen, keinen Weg wegen der Fürsorge ihres Königs für ihn. Da legten sie ihm schwere Pflichten auf, die im Gegensatz standen zu den Pflichten der Griechen, damit er sich weigere, sie anzunehmen, und sie ihn dann zurückweisen und ihm seine Suche verbieten könnten. Doch er nahm es an und hielt sich daran. Da bewunderten sie ihn sehr, und es wurde bekannt seine Askese, bis die Kunde davon zu Amasis kam. Der beschenkte ihn mit der Machtvollkommenheit über die Tieropfer für den Herrn, erhaben ist er, und setzte ihn über die übrigen ihrer(1) *Opfer, was keinem Fremden je gegeben worden war. Dann ging Pythagoras von Ägypten weg und kehrte in seine Heimat zurück und baute sich in der Stadt seiner Eltern eine Lehrstätte. Und es pflegten die Einwohner von Samos zu ihm zu kommen und von seiner Weisheit sich anzueignen. Ausserhalb der Stadt aber richtete er sich eine Grotte her und machte sie für einen speziellen Sammelplatz seiner Weisheit. Mit wenigen seiner Gefährten pflegte er den grössten Teil seiner Zeit zusammenzusein.*

θεοῖς καὶ προσιέναι ταῖς τούτων ἐπιμελείαις, ὅπερ ἐπ᾽ ἄλλου ξένου γεγονὸς οὐχ εὑρίσκεται.

(9) ἐπανελθόντα δ᾽ εἰς τὴν Ἰωνίαν κατασκευάσαι ἐν τῇ πατρίδι διδασκαλεῖον τὸ Πυθαγόρου καλούμενον ἔτι καὶ νῦν ἡμικύκλιον, ἐν ᾧ Σάμιοι περὶ τῶν κοινῶν συνιόντες βουλεύονται. ἔξω δὲ τῆς πόλεως ἄντρον οἰκεῖον τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας ποιήσαντα, ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς διατρίβειν συνόντα ὀλίγοις τῶν ἑταίρων.

(1) Hier blickt wohl der Polytheismus der griechischen Vorlage noch durch.

Als er nun 40 Jahre alt wurde und die Tyrannis des Polykrates lange währte — er hatte ihn auch schon zu seinem Nachfolger bei ihnen lange Zeit bestimmt und ihn um Aushilfe gebeten —, da überlegte er und sah, dass es nicht gut sei für einen weisen Mann, zu bleiben in Verbindung mit Tyrannis und ungerechter Herrschaft. (1) *Darum reiste er nach Italien, und zwar dort nach Kroton. Als er dort ankam, sah er, dass die Einwohner schön aussahen und sprachen und begabt waren* (2), *ein weites Wissen und eine gesunde Lebensführung besassen, verbunden mit sehr angenehmen Sitten und Vollkommenheit in allen Eigenschaften und in allen Tugenden insgesamt. Und die Einwohner von Kroton liessen sich von ihm in wissenschaftlichem Gehorsam leiten, und er verpflichtete sie zu der Tugend der Alten, leitete ihre Seelen, ermahnte sie mit nutzbringenden Worten und befahl den Archonten, dass sie für die Jünglinge Bücher zur wissenschaftlichen Bildung und ihrer Unterweisung darin verfassten. Es kamen die Männer und Frauen bei ihm zusammen, um seine Ermahnungen zu hören und Nutzen zu ziehen aus seiner Weisheit, und sein Ruhm wurde gross und stark sein Ansehen, und viele von den*

γεγονότα δ' ἐτῶν τεσσαράκοντα, φησὶν ὁ Ἀριστόξενος, καὶ ὁρῶντα τὴν τοῦ Πολυκράτους τυραννίδα συντονωτέραν οὖσαν ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ τὴν ἐπιστατείαν τε καὶ δεσποτείαν ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἰς Ἰταλίαν ἄπαρσιν ποιήσασθαι.

(18) ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη καὶ ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου, τήν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν χάριν τε πλείστην καὶ κόσμον ἐπί τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἔχειν, οὕτως διαθεῖναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν ὥστ' ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐψυχαγώγησεν πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθείς, τοῖς νέοις πάλιν ἡβητικὰς ἐποιήσατο παραινέσεις ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθείς· μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθρόοις συνελθοῦσιν· εἶτα ταῖς γυναιξὶ καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

(1) So glaube ich den Text übersetzen zu dürfen.
(2) نبله fehlt in den Mubaššir-Handschriften.

Einwohnern dieser Stadt machte er kundig in den Wissenschaften. Es verbreitete sich die Kunde von ihm, so dass die Barbarenkönige allgemein kamen, um seine Weisheit zu hören und von seinem Wissen zu lernen.

(19) γενομένων δὲ τούτων μεγάλη περὶ αὐτοῦ ἠὐξήθη δόξα, καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὁμιλητὰς οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας..... πολλοὺς δ᾽ ἀπὸ τῆς σύνεγγυς βαρβάρου χώρας βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας.....

Dann machte Pythagoras eine Rundreise in den Städten Italiens und Siziliens, in denen Unrecht und Empörung (1) *herrschte. So wurden seine Hörer und Freunde manche von den Einwohnern von Kroton, Syrakus, Akragas, von den Römern und den Einwohnern von Tauromenion und anderen* (2).

(21) ἃς δ᾽ ἐπιδημήσας Ἰταλίᾳ τε καὶ Σικελίᾳ κατέλαβε πόλεις δεδουλωμένας ὑπ᾽ ἀλλήλων ..... φρονήματος ἐλευθερίου πλήσας διὰ τῶν ἐφ᾽ ἑκάστης ἀκουστῶν αὐτοῦ ἠλευθέρωσε, Κρότωνα καὶ Σύβαριν καὶ Κατάνην καὶ Ῥήγιον καὶ Ἱμέραν καὶ Ἀκράγαντα καὶ Ταυρομένιον καὶ ἄλλας τινάς.....

Und es wurde der Aufstand ausgerottet bei ihnen und ihrer Nachkommenschaft für viele Jahre. Seine Rede pflegte alles Schlechte zu vertreiben.

(22) ...Ἀνεῖλεν δ᾽ ἄρδην στάσιν οὐ μόνον ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπογόνων αὐτῶν ἄχρι πολλῶν γενεῶν...

Als nun Simichos, der Tyrann (3) *von Kentoripa, seine Weisheit und seine Ermahnungen hörte, verliess er sein Königreich und hinterliess sein Vermögen teils seiner Schwester* (4), *teils den Einwohnern seiner Stadt.*

(21) ... Σίμιχος δ᾽ ὁ Κεντοριπίνων τύραννος ἀκούσας αὐτοῦ τήν τ᾽ ἀρχὴν ἀπέθετο καὶ τῶν χρημάτων τὰ μὲν τῇ ἀδελφῇ, τὰ δὲ τοῖς πολίταις ἔδωκεν.

(1) Für eine andere Bedeutung von تمرّد s. u. p. 54, Anm. 1.

(2) So in den Mubaššir-Handschriften: من اهل قروطونيا واهل سورافوسيا واهل قراجانطا والروم واهل طاوروماتيون وغير ذلك. Bei IAU steht nur: *Tauromenion und anderen.*

(3) In den Mubaššir-Handschriften folgt: والى.

(4) Der Araber las: '*seinem Bruder*', da in unpunktierter arabischer Schrift zwischen '*Bruder*' und '*Schwester*' in diesem Fall nicht zu ent-

Man erzählt, dass Theano ([2]), *dessen Geschlecht von Kreta stammte und der der König von Pytho(sc.-nax) war, zu den Kindern des Pythagoras gehörte* ([3]). *Pythagoras hatte, als er in Kroton war, eine jungfräuliche Tochter, welche die Jungfrauen die Gesetze, Pflichten und Gebräuche der Religion, was davon erlaubt und was verboten ist, zu lehren pflegte, während seine Gattin die übrigen Frauen zu lehren pflegte. Als nun Pythagoras starb, begab sich der gläubige Demetrios zu der Wohnstätte des Weisen und machte daraus einen Tempel für die Einwohner von Kroton.*

Man erzählt, dass Pythagoras zur Zeit des Perserkönigs Kyrus ein junger Mann war; dessen Regierung währte 30 Jahre. Nach ihm wurde sein Sohn Kambyses König, während Pythagoras am Leben war. Pythagoras blieb 60 Jahre in Samos, dann reiste er nach Italien, dann wandte er sich nach Kroton und blieb dort acht Jahre, und als sich gegen ihn

(4) ([1]) ἄλλοι δ' ἐκ Θεανοῦς τῆς Πυθώνακτος τὸ γένος Κρήσσης υἱὸν Τηλαύγη Πυθαγόρου ἀναγράφουσι καὶ θυγατέρα Μυῖαν, οἳ δὲ καὶ Ἀριγνώτην. ὧν καὶ συγγράμματα Πυθαγόρεια σῴζεσθαι. Τίμαιος δ' ἱστορεῖ τὴν Πυθαγόρου θυγατέρα καὶ παρθένον οὖσαν ἡγεῖσθαι τῶν παρθένων ἐν Κρότωνι καὶ γυναῖκα τῶν γυναικῶν·

τὴν δ' οἰκίαν Δήμητρος ἱερὸν ποιῆσαι τοὺς Κροτωνιάτας...

---

scheiden ist. Ich habe kein Bedenken getragen, hier nach dem Griechischen zu verbessern, da es sich ja nur um Punkte handelt.

([1]) Dass dieser Passus, der aus chronologischen Rücksichten nicht an seiner Stelle bleiben durfte, gerade hier eingefügt ist, hat wohl seinen Grund darin, dass er mit dem Bericht von der Weihung der Wohnung des Pythagoras zu einem Tempel verbunden war und man dieses Faktum nach dem Tod des Philosophen ansetzte; vgl. auch unten p. 53, Anm. 2.

([2]) Auch hier ist der Kasus obliquus des Griechischen erhalten.

([3]) Besseres lässt sich aus dem arab. Text nicht herausholen; ihn verbessern zu wollen, wäre aber ganz falsch, zumal da anschliessend offenkundige Missverständnisse des Originals vorliegen,

dort diese Verschwörung erhob (1), *reiste er von dort nach Metapontion. Und er blieb dort fünf Jahre und starb* (2).

Sein Frühstück (3) *war Honig und Honigwaben* (4), *und seine Mahlzeit Hirsebrot und rohes und gekochtes Gemüse. Fleisch pflegte er nur zu essen, wenn es ein priesterliches Opfertier war* (5), *von dem, was er Gott, mächtig ist er und gross, zu opfern pflegte. Wenn (als) er aber an der Spitze der Tempel stand und das Haupt der Priesterschaft wurde, begann er sich mit Nahrungsmitteln zu ernähren, die keinen Hunger und keinen Durst machten.*

(34) τῆς δὲ διαίτης τὸ μὲν ἄριστον ἦν κηρίον ἢ μέλι, δεῖπνον δ' ἄρτος ἐκ κέγχρων ἢ μᾶζα καὶ λάχανα ἑφθὰ καὶ ὠμά, σπανίως δὲ κρέας ἱερείων θυσίμων καὶ τοῦτο οὐδ' ἐκ παντὸς μέρους· τά γε μὴν πλεῖστα ὁπότε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύσεσθαι μέλλοι καὶ ἐνταῦθα χρόνου τινὸς ἐνδιατρίψειν, ἁλίμοις ἐχρῆτο καὶ ἀδίψοις τροφαῖς.

Wenn jemand zu ihm kam, um seine Worte zu hören, dann sprach er mit auf eine von zwei Arten, entweder argumentierend und forschend oder ermahnend und ratend. Die Form seines Unterrichts hatte zwei Arten.

(37) ὅσα γὲ μὴν τοῖς προσιοῦσι διελέγετο, ἢ διεξοδικῶς ἢ συμβολικῶς παρήνει· διττὸν γὰρ ἦν αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας τὸ σχῆμα.

Es stand ihm eine Reise nach einem Ort bevor, und er wollte mit seinen Gefährten vertraut beisammen sein, bevor er sich von ihnen

(54)..... Κύλων ἀνὴρ Κροτωνιάτης, κατὰ μὲν τὸ γένος καὶ δόξαν προγονικὴν καὶ βίου περιουσίαν πάντας ὑπερβάλλων τοὺς πολίτας,

(1) Der Satz: الى قروطونيا وافام بها ثمانى سنين وانّه لمّا هاج عليه بها ذلك الهيج رحل منها, ist bei IAU ausgelassen.

(2) Der hier gegebene Ansatz der Lebenszeit des Pythagoras und die Errechnung seines Lebensalters findet sich in der Vita des Porphyrios nicht. Eingeführt konnte der Abschnitt hier werden, weil kurz vorher von dem Tod des Pythagoras die Rede war.

(3) Wie A. Müller in den Verbesserungen zu seiner Ausgabe anmerkt, ist hier غداؤه zu lesen.

(4) Lies mit den Mubaššir-Handschriften: شهدا.

(5) Bei Mubaššir fehlt: ولم يكن ياكل اللحم الا ما كان.

trennte. Da kamen sie zusammen in dem Haus eines Mannes mit Namen Milon. Als sie in dem Hause beisammen waren, da ging auf sie los ein Mann von den Einwohnern von Kroton mit Namen Kylon, der von edler Abkunft war und Vornehmheit und grosses Vermögen besass; damit hatte er die Oberhand unter den Leuten, herrschte aber tyrannisch (1) *über sie und war von Ungerechtigkeit verführt. Er war zu Pythagoras gekommen und hatte begonnen, sich selbst zu loben. Der aber hatte ihn zurechtgewiesen vor seinen Gefährten und ihm den Rat gegeben, sich die Rettung seiner selbst zu erwerben. Da erzürnte Kylon sehr gegen ihn; er versammelte seine Freunde, verleumdete Pythagoras bei ihnen dadurch, dass er ihm Unglauben unterschob, und kam mit ihnen überein, ihn und seine Gefährten zu töten. Als er nun gegen sie losging, da tötete er 40 von ihnen, und der Rest floh; einige davon wurden eingeholt und getötet, andere entkamen und verbargen sich. Als nun die Verleumdung gegen sie und die Suche nach ihnen lange dauerte und sie die Ermordung des Pythagoras befürchteten, sonderten sie für ihn einige von ihnen aus und ersannen für ihn eine List, so dass sie ihn aus dieser Stadt in der Nacht hinausbrachten,*

χαλεπὸς δ᾽ ἄλλως καὶ βίαιος καὶ τυραννικός, τῇ τε τῶν φίλων περιβολῇ καὶ τῇ τοῦ πλούτου δυνάμει πρὸς ἰσχὺν ἀδικημάτων χρώμενος, οὗτος τῶν τ᾽ ἄλλων ἁπάντων ἃ ἐδόκει καλὰ ἑαυτὸν ἠξίου, ἡγεῖτο δὲ καὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας ἀξιώτατον εἶναι μετασχεῖν. πρόσεισι τῷ Πυθαγόρᾳ ἑαυτὸν ἐπαινῶν καὶ βουλόμενος συνεῖναι αὐτῷ. ὃ δ᾽ εὐθὺς φυσιογνωμήσας τὸν ἄνδρα καὶ ὁποῖος ἦν συνιδὼν ἐκ τῶν σημείων ἃ διὰ τοῦ σώματος ἐθήρα [τῶν προσιόντων], ἀπιέναι ἐκέλευεν καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. τοῦτο τὸν Κύλωνα οὐ μετρίως ἐλύπησεν ὥσπερ ὑβρισμένον καὶ τὰ ἄλλα χαλεπὸν ὄντα καὶ ὀργῆς ἀκρατῆ.

(55) συναγαγὼν οὖν τοὺς φίλους διέβαλλε τὸν Πυθαγόραν καὶ παρεσκεύαζεν ὡς ἐπιβουλεύσων αὐτῷ τε καὶ τοῖς γνωρίμοις. τοὐντεῦθεν δ᾽ οἱ μὲν φασὶ τῶν ἑταίρων τοῦ Πυθαγόρου συνηγμένων ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ τοῦ ἀθλητοῦ παρὰ τὴν Πυθαγόρου ἀποδημίαν ..... (zur Pflege des Pherekydes), πάντας πανταχῇ ἐνέπρησαν αὐτοῦ τε καὶ κατέλευσαν, δύο ἐκφυγόντων..... Ἀρχίππου τε καὶ Λύσιδος, ὡς φησὶ Νεάνθης..... (56) Δικαίαρχος δὲ καὶ οἱ ἀκριβέστεροι καὶ τὸν Πυθαγόραν φασὶν παρεῖναι τῇ ἐπιβουλῇ. Φερεκύδην γὰρ πρὸ τῆς ἐκ Σάμου ἀπάρσεως τελευτῆσαι. τῶν δ᾽ ἑταίρων ἀθρόους μὲν τετταράκοντα ἐν οἰκίᾳ τινὸς συνε-

(1) Zu dieser Bedeutung von تمرّ s. A. Müller, *Sitz.-Ber. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1884, p. 969.

und sie schickten mit ihm einige von ihnen, bis dass sie ihn gelangen liessen nach Kaulonia und von dort zu den Lokrern. Es war aber die Verleumdung gegen ihn zu den Einwohnern der Stadt gelangt, und sie schickten zu ihm Greise; die sagten zu ihm: 'Du, Pythagoras, bist sehr weise, soweit wir sehen, doch die Verleumdung gegen dich ist sehr hässlich; aber wir finden in unseren Gesetzen nichts, was dich zu töten zwingt. Darum halten wir uns an unsere Gebote (1). *Nimm aber von uns dein Gastgeschenk und die Kosten für deinen Weg und reise von unserem Lande fort in Frieden'. Da reiste er von dort nach Tarent. Doch dort überraschten ihn Leute aus Kroton und hätten ihn und seine Gefährten beinahe erwürgt (ermordet). Da reiste er nach Metapontion. Die Unruhen im Lande seinetwegen nahmen zu, und es erinnerten* (2) *sich die Einwohner dieses Landes viele Jahre daran. Dann zog er sich in den Tempel .....* (3) *zurück, welcher Tempel der Musen heisst. Und er und seine Gefährten verschanzten sich in ihm. Er blieb 40 Tage, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Dann belegte man den Tempel, in dem er war, mit Feuer. Als das seine Gefährten bemerk-*

δρεύοντας ληφθῆναι, τοὺς δὲ πολλοὺς σποράδην κατὰ τὴν πόλιν ὡς ἔτυχον ἕκαστοι διαφθαρῆναι. Πυθαγόραν δὲ κρατουμένων τῶν φίλων τὸ μὲν πρῶτον εἰς Καυλωνίαν τὸν ὅρμον σωθῆναι, ἐκεῖθεν δὲ πάλιν εἰς Λοκρούς. πυθομένους δὲ τοὺς Λοκροὺς τῶν γερόντων τινὰς ἐπὶ τὰ τῆς χώρας ὅρια ἀποστεῖλαι. τούτους δὲ πρὸς αὐτὸν ἀπαντήσαντας εἰπεῖν: 'ἡμεῖς, ὦ Πυθαγόρα, σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ δεινὸν ἀκούομεν· ἀλλ' ἐπεὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις οὐθὲν ἔχομεν ἐγκαλεῖν, αὐτοὶ μὲν ἐπὶ τῶν ὑπαρχόντων πειρασόμεθα μένειν. σὺ δ' ἑτέρωθί που βάδιζε λαβὼν παρ' ἡμῶν εἴ του κεχρημένος [τῶν ἀναγκαίων] τυγχάνεις'. ἐπεὶ δ' ἀπὸ τῆς τῶν Λοκρῶν πόλεως τὸν εἰρημένον ἀπηλλάγη τρόπον, εἰς Τάραντα πλεῦσαι· πάλιν δὲ κἀκεῖ παραπλήσια παθόντα τοῖς περὶ Κρότωνα εἰς Μεταπόντιον ἐλθεῖν. πανταχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις, ἃς ἔτι καὶ νῦν οἱ περὶ τοὺς τόπους μνημονεύουσί τε καὶ διηγοῦνται, τὰς ἐπὶ τῶν Πυθαγορείων καλοῦντες. (37) ἐν δὲ τῇ περὶ Μεταπόντιον καὶ Πυθαγόραν αὐτὸν λέγουσι τελευτῆσαι καταφυγόντα ἐπὶ τὸ Μουσῶν ἱερόν, σπάνει τῶν ἀναγκαίων τεσσαράκοντα ἡμέρας διαμείναντα. οἱ δὲ φασὶν ὅτι τοῦ πυρὸς νεμομένου τὴν οἴ-

(1) Die Mubaššir-Handschriften schieben عنك: *von dir fern*, ein.

(2) Statt حتى صار lesen die Mubaššir-Handschriften: وكان.

(3) Mit dem Worte (الاسنان) الاشنان, das sicher überliefert ist und darum nicht zu korrigieren, weiss ich nichts anzufangen.

ten, da traten sie zu ihm, nahmen ihn in ihre Mitte und umringten ihn, um ihn vor dem Feuer mit ihren Körpern zu schützen. Doch als das Feuer im Tempel sich ausbreitete und seine Hitze stark wurde, da wurde der Weise ohnmächtig durch den von der Hitze verursachten Schmerz und durch den Hunger und fiel tot um. Dann traf dieses Unglück sie alle insgesamt, und sie verbrannten alle. Dies war die Ursache seines Todes.

Man erwähnt, dass er 280 Bücher verfasst habe. Und er hinterliess an Schülern eine grosse Schar (1).

[Es folgt Siegelring- und Gürtelspruch (2)].

κησιν ἐν ᾗ συνειλεγμένοι ἐτύγχανον, θέντας αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ τοὺς ἑταίρους δίοδον παρέχειν τῷ διδασκάλῳ, γεφυρώσαντας τὸ πῦρ τοῖς σφετέροις σώμασι. διεκπεσόντα δ' ἐκ τοῦ πυρὸς τὸν Πυθαγόραν διὰ τὴν ἐρημίαν τῶν συνήθων ἀθυμήσαντα ἑαυτὸν τοῦ βίου ἐξαγαγεῖν...

Das Urteil über die orientalische Übersetzung der φιλόσοφος ἱστορία kann, wenn man unsere Absicht, vermehrte Einsicht in dies Werk selbst daraus zu erlangen, als Masstab anlegt, nur sehr ungünstig lauten. Umstellungen, Verschmelzungen mehrerer Versionen, Missverständnisse und anderes vermindern ihren Wert gewaltig. Immerhin haben sich aber lange Stellen in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten, so dass wir auch in der Zenon–Vita, wenn sie dem Werk des Porphyrios entstammen sollte, wertvolle Informationen erwarten dürfen. Nur ist eben jedes Mal, bei jeder einzigen Stelle, kritisch zu prüfen, was echt griechisch und was spätere Überarbeitung ist.

(1) Die summarische Angabe über Schüler und literarische Produktion des Pythagoras sollte es wohl vermeiden, den orientalischen Leser durch Häufung von Wissensstoff zu langweilen. Ibn Abî Uṣaibi'ah holt das seinerseits nach, p. $42_{20\,\mathrm{ss.}}$, auch als Zitat aus Porphyrios, das sich aber mit dem griechisch Erhaltenen nicht identifizieren lässt.

(2) Übersetzt von Sanguinetti, *l. c.* (p. 44, Anm. 1), Nr. 8-9.

II

Zahlreicher sind die Werke, die Sentenzen Zenons enthalten. Doch gibt es einen festen Stamm von Aussprüchen, die immer wiederkehren, und ihn haben wir am geringsten überwuchert bei Mubaššir. Der Text dort lautet (1):

[a] آداب زينون [a]

(1) حكى انّه قال لتلامذته إن ذهب منكم شئ فلا تقولوا ذهب منّا ولكن قولوا رددناه لانّه [b] لو كان لكم كنتم مالكيه [c] منذ كنتم بل تمتّعوا به اذا كان عندكم كلانسان الساكن فى الدار [d] اذا نزل فيها فهى له بيت [e] واذا خرج عنها فهو غريب منها [b].

(2) وقال لتلميذ له اكثر من الاخوان فانّهم شفاء النفوس [f].

(3) [g] وقيل له ما النوم فقال راحة من التعب وملاومة [h] للموت [g].

(4) وقال لا ينبغى للعاقل [i] ان يتزوّج امرأة [j] حسناء فانّها [k] تكثر عُشّاقها وتزهو على زوجها.

(5) [l] وقال احسنوا مجاورة النعم لينعم بها عليكم ولا تسيئوا بها فيسىء اليكم [l].

(6) وقال محبّة المال بدء الشرّ [m] وذلك انّ سائر الشرور [n] معلّق بمحبّة المال [m].

[a-a] حِكَمه وآدابه L | [b-b] Überss. nur: *ca non era nuestra.* | [c] مالكوه L; مالكه $S_1 S_2$ | [d] داره L | [e] ثبت $S_1 S_2$ | [f] للنفوس $S_1 S_2 S_3$ | [g-g] fehlt Überss. | [h] wohl = ملاءمة; وملائم $S_1 S_2 S_3$ | [i] auch Überss.; للرجال $S_1 S_2$; للرجل S_3 | [j] جارية B | [k] فانه $S_1 S_2 S_3$ | [l-l] fehlt Überss. $S_1 S_2 S_3$. Es folgen bei Šahrazûrî zwei andere Sprüche, die unten aufgeführt sind. | [m-m] fehlt Überss. | [n] الشر B; العشق $S_1 S_2$

(1) Der Text schliesst in L und B unmittelbar an den der Vita an; in $S_1 S_2 S_3$ folgen noch einige andere Sprüche, die unten besonders aufgeführt sind. Doch wird sonst hier im Apparat des Verhältnis von $S_1 S_2 S_3$ zu LB berücksichtigt; dagegen sind die Varianten aus Šahrastânî nicht notiert. Um die Verweisung zu erleichtern, sind die Sprüche hier numeriert.

(7) واتاه رجل فاعلمه انّ ابنه قد توفى ولم يكن له ابن غيره فقال لم يذهب علىّ [a] انّى انّما [a] ولدت ولدا ميّتا لا غير ميّت.

(8) وقال لا تخف موت البدن ولكن خف موت النفس قيل له ولِمَ قلت ذلك والنفس [b] الناطقة عندك [b] لا تموت فقال اذا انتقلت [c] النفس الناطقة من حدّ المنطق [d] الى حدّ البهيمىّ وان كانت جوهرا لا يبطل فانّها قد ماتت من العيش العقلىّ.

(9) [e] وقال ان حيوة [f] النفس عالية رفيعة بعيدة من الموت ولن تقع النفس فى يد الموت الّا ان تدعوه الى ذاتها وتُبدى له كامنها وتمكّنه من عيبها فيعلم بذلك كيف يتشبّث بها [e].

(10) ورأى فتى [g] يحزونا على شاطئ البحر يتلهّف على الدنيا [g] فقال له [h] [i] يا بُنىّ ما تلهّفك على الدنيا أرأيت [i] لو كنت فى غاية الغنى وانت راكب فى البحر وسط اللجّة وقد اشرفت انت ومالك على الغرق هل كانت غايتك الّا النجاة [j] بنفسك قال له الفتى نعم [k] قال [l] وكذلك لو كنت ملكا وقد احاط بك عدوّك [m] ومن يريد قتلك [n] واخذ ملكك [n] هل كانت غايتك الّا النجاة [o] بنفسك [p] قال نعم [k] قال زينون فانت الملك [q] وانت الغنىّ [q] الذى نجوت من البحر فاقنعْ بما انت عليه وتعزَّ قال فتعزّى الفتى بما سمع من قوله [r].

[a-a] ان L; انما انا $S_1 S_2 \langle S_3 \rangle$ | [b-b] fehlt $S_1 S_2 S_3$ | [c] انقلبت B; نقلت $S_1 S_2$ | على شاطئ النهر ملهوفا يحزونا على [g-g] B | [d] النطق $S_1 S_2 S_3$ | [e-e] fehlt $S_1 S_2 S_3$ | [f] حياة B | [h] fehlt $S_1 S_2$ | [i-i] fehlt $S_1 S_2 S_3$ | [j] folgt من الغرق B | الدنيا $S_1 S_2 S_3$ | [k-k] fehlt S_3 | [l] fehlt L | [m] عدوّ $S_1 S_2$ | [n-n] fehlt $S_1 S_2$; واخذ مالك وملكك L | [o] folgt من القتل B | [p] fehlt $S_1 S_2$ | [q-q] fehlt $S_1 S_2$; الغنى fehlt S_3 | [r] folgt ووعظه $S_1 S_2 S_3$

(1) *Man erzählt, dass er zu seinen Schülern sagte: Wenn euch etwas verlorengegangen ist, dann sagt nicht: Es ist uns verlorengegangen, sondern sagt: Wir haben es zurückgegeben; denn hätte es euch gehört, so wärt ihr seine Besitzer gewesen, seit ihr existiertet. Doch geniesst es, solange es bei euch ist, wie ein Mensch, der im*

Hause wohnt; wenn er sich darin niederlässt, dann ist es seine Behausung, und wenn er es verlässt, dann ist er ihm fremd.

(2) *Er sagte zu einem seiner Schüler: Erwirb dir viele Freunde; denn sie sind eine Heilung der Seelen.*

(3) *Man sagte zu ihm: Was ist der Schlaf? Er erwiderte: Ein Ausruhen von der Müdigkeit und eine Übereinstimmung mit dem Tod.*

(4) *Er sagte: Nicht sollte der Verständige eine schöne Frau heiraten; denn sie schafft sich viele Liebhaber an und verhöhnt ihren Gatten.*

(5) *Er sagte: Hallet gute Nachbarschaft mit dem Glück, damit dadurch euch wohlgetan werde (= damit ihr sie bekommt), und nicht schlechte, damit ihr nicht schlecht behandelt werdet.*

(6) *Er sagte: Die Liebe zum Geld ist der Anfang des Bösen; dann alles Böse ist verknüpft mit der Liebe zum Geld.*

(7) *Es kam ein Mann zu ihm und benachrichtigte ihn, dass sein Sohn, ausser dem er keinen hatte, gestorben sei. Da sagte er: Nicht ist er wider mein Erwarten davongegangen; denn ich habe einen sterblichen Sohn gezeugt, keinen unsterblichen.*

(8) *Er sagte: Fürchte nicht den Tod des Leibes, sondern fürchte den Tod der Seele. Da sagte man zu ihm: Warum hast du das gesagt, wo doch nach deiner Ansicht die vernünftige Seele nicht stirbt? Da erwiderte er: Wenn sich die vernünftige Seele von dem Bereich der Vernunft zu dem Bereich des Tierischen begibt, sollte sie auch eine unvergängliche Substanz sein, so stirbt sie doch dem verstandesmässigen Leben ab.*

(9) *Er sagte: Das Leben der Seele ist hoch und erhaben und fern dem Tode. Nicht fällt die Seele in die Hand des Todes, ausser wenn sie ihn ruft zu ihrem Wesen und ihm zeigt ihr Verborgenes und ihm Macht gibt über ihre Mängel und er dann bemerkt, wie er sich ihrer bemächtigen kann.*

(10) *Er sah einen Jüngling betrübt am Gestade des Meeres, wie er über die Welt seufzte Da sagte er zu ihm: Mein Sohn, warum seufzt du über die Welt? Wohlan denn — gesetzt, du wärst sehr reich und führst auf dem Meere mitten auf hoher See und du und dein Vermögen wärst nahe daran zu ertrinken: hättest du dann einen anderen Wunsch, als selbst gerettet zu werden? Der Jüngling erwiderte ihm: Nein. Er fuhr fort: Ebenso, wenn du ein König wärst und dein Feind und wer dich sonst töten und dein Vermögen wegnehmen will, hätte dich umzingelt: hättest du dann einen anderen Wunsch, als selbst gerettet zu werden? Er erwiderte: Nein. Da sagte Zenon: Du*

bist der König, und du bist der Reiche, der aus dem Meer entronnen ist. Darum begnüge dich mit dem, was du hast, und tröste dich. Da tröstete sich der Jüngling mit dem, was er ihn sagen hörte.

Ein weiterer Schriftsteller, der Sentenzen von Zenon anführt, ist ABÛ L-FARAĞ IBN HINDÛ († 1029) in seiner Sammlung: الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية, ed. Kairo 1318 (1900) (1), p. 101. Er hat zwei Sprüche, deren erster Nr. 1 Mub. entspricht (bis مالكه; statt der zweiten Person Plural ist die des Singular angewandt). Der zweite lautet: ودخل على الاسكندر فقال مر لى بعشرة آلاف دينار فقال هذا لم يكن من قدرك قال فليكن قدرك فامر له بذلك.

Er kam zu Alexander und sagte: Befiehl, mir 10.000 Denare zu geben. Der sagte: Das hast du nicht verdient. Da sagte er: Dann sei es dein Verdienst, (sie zu geben). Da befahl er, sie ihm zu geben (2).

In dem bedeutenden religionsgeschichtlichen Werk des ŠAHRASTÂNÎ: كتاب الملل والنحل ist in dem für unser Empfinden schwächsten, da natürlicherweise nur mit dürftigen Informationen versehenen Abschnitt über die antike Philosophie auch ein Absatz dem Eleaten Zenon gewidmet (3). Von den Sentenzen, die dem unten noch zu erwähnenden doxographischen Teil folgen, entsprechen einige denen Mubašširs, und zwar den Nummern 2, 5-8 und 10. Den fehlenden vier Sprüchen stehen ungefähr ein Dutzend andere gegenüber, darunter einer, wie schon HAARBRÜCKER bemerkte (4), von auffallend orientalischem Kolorit.

Bei ŠAHRAZÛRÎ vermisst man die Sprüche Nr. 5 und 9; dafür ist sein Buch um andere reicher. So lesen wir direkt anschliessend an die Vita: وكان له نواميس حسنة وسنن شريفة منها انّ الحكيم لا يشرب الّا دون السكر واذا مات الملك لا تخرج فى السوق وتترك ثلاثة ايّام واذا تولّى الملك كذلك الّا انّهم يشتغلون باللّذّات فرحا.

(1) Cf. *Fihrist al-kutub al-'arabiyah*, I, Kairo, 1924, p. 256 ss.; L. CHEIKHO, *Catalogue de la Bibliothèque Orientale* IV, in: *Mél. de l'Université St.-Joseph*, X, Beyrouth, 1925, p. 116; ferner Baihaḳî, ed SHAFÎ', p 86, Anm. 1.

(2) Unter den Sprüchen Alexanders bei Mubaššir.

(3) In der Ausgabe von W. CURETON, London, 1846, p. 292_7-294_{11}, in der Übers. von TH. HAARBRÜCKER, II, Halle, 1851, p. 132 ss.

(4) Im Vorwort zum zweiten Teil seiner Übersetzung, p. IV, Anm. 2.

Er hatte schöne Gesetze und erhabene Regeln, zu denen gehörte, dass der Weise nur soviel trinken solle, dass er nicht betrunken wird. Und wenn der König gestorben ist, soll man nicht auf die Strasse gehen, sondern drei Tage verstreichen lassen, und, wenn der neue König eingesetzt wird, ebenso, ausser wenn man sich amüsiert und freut (?).

Nach der Überschrift آداب زينون folgt bei $S_1 S_2$:

قال اصعب الاشياء ان تعرف نفسك وتكتم سرّك وتمسك عمّا لا ينبغى ان تتكلّم فيه (1).

وطالب يسار الدنيا جاهل لانّه لا نهاية له (2).

قال الذى هو احدّ من السيف لسان الرجل الفصيح (3).

وقال انفع الامور واقرّها لاعينهم القناعة والرضى واشقّها عليهم وابغضها (Hss. ابضها) الشره والسخط فانّ افضل ما يصيبه الانسان السرور الذى هو ثمرة كلّ فائدة تصل اليه وانّما يكون ‹كلّ السرور› (Hss. حل) بالقناعة [والخير] والرضى وكل الحزن بالشره والسخط ولا يجتمع القناعة والسخط ولا السرور والحزن.

Das Schwerste, was es gibt, ist, dass man sich selbst erkennt, sein Geheimnis verbirgt und sich dem fernhält, worüber man nicht zu reden hat.

(1) Bei Mubaššir heisst es unter den Solonsprüchen: وسئل عن (ما B) اصعب الاشياء على الانسان فقال ان يعرف نفسه ويكتم سرّه und bei Šahrastânî (p. 298_{12} = Übers. p., 140) am gleichen Ort: وسئل اى شئ اصعب على الانسان قال ان لا تعرف عيب نفسك وان يمسك عما لا ينبغى ان يتكلّم به. Zu Anfang ist natürlich mit der Berliner Šahrastânî-Handschrift Petermann II 683 (= 2803 Ahlwardt) zu lesen f. $113\,b_{17}$: ان يع ف غيب نفسه. S. auch unter den Solonsprüchen ibn Hindûs, p. 116_7.

(2) Unter den Solonsprüchen Mubašširs (und ibn Hindûs, p. 116_5) steht: وقال ان الذى يطلب شيئا ليس له نهاية هو جاهل واليسار شئ ليس له نهاية.

(3) Unter den Solonsprüchen Mubašširs. Dort findet sich die leichtere Lesart: .... قال ما الشئ, und statt الفصيح steht dort السوء.

Wer die Annehmlichkeit der Welt sucht, ist dumm, weil es dafür kein Aufhören gibt.

Er sagte: Was schärfer ist als ein Schwert, das ist die Zunge eines redegewandten Mannes.

Er sagte: Das Nützlichste und Tröstlichste, was es gibt, ist die Genügsamkeit und die Zufriedenheit, und das Unangenehmste und Verhassteste, was es gibt, ist die Gier und der Zorn; denn das Beste, was der Mensch erlangen kann, ist die Freude, die die Frucht eines jeden Nutzens ist, der ihm zuteil wird, und jegliche Freude wird verursacht nur durch Genügsamkeit und Zufriedenheit und jede Trauer durch Gier und Zorn. Nicht kommt Genügsamkeit mit Zorn und Freude mit Trauer zusammen.

In S_3 folgen nach einer Stellungnahme zu einer Ansicht des Aristoteles (1) diese zwei Sprüche:

وقال الموت راحة ...

ونظر الى انسان قد صرف همّته الى ضيعته فقال ان لم تهلك الضيعة اهلكتَ.

Er sagte: Der Tod ist ein Ausruhen...

Er sah einen Menschen, der sein Herz an sein Gut gehängt hatte. Da sagte er: Wenn du nicht deinem Gut den Garaus machst, so wird dir der Garaus gemacht.

Nach Spruch Nr. 4 Mub. steht bei Šahrazûrî:

وقال النوم موت قصير والموت نوم طويل. (2)

وقال له بعض الملوك عظنى فتناول شربة ماء وقال لو منعت هذه وعظم عطشك بما ذا كنت تشترى هذه فقال بنصف ملكى قال لو شربتها وعسر خروجها بما كنت تشترى فقال بنصف ملكى فقال فما الفخر فى ملك لا يساوى شربة ماء.

Er sagte: Der Schlaf ist ein kurzer Tod, und der Tod ist ein langer Schlaf.

(1) Der Text der miserablen Handschrift ist mir nicht ganz verständlich. Auch in den zwei Sprüchen habe ich nur das wiedergegeben, was die Handschrift bietet.

(2) Dieser Spruch erscheint unter den Solonsprüchen Šahrastânis (p. 298_{15} = Übers., p. 140).

Es sagte ein König zu ihm: Gib mir einen guten Rat. Da liess er sich einen Trunk Wasser reichen und sagte: Wenn du grossen Durst hättest und man dir dies verweigerte, für wieviel würdest du es kaufen? Er erwiderte: Für die Hälfte meines Königreichs. Er fuhr fort: Wenn du das getrunken hättest und es schwierig wäre, es auszuscheiden, für wieviel würdest du es kaufen? Er erwiderte; Für die Hälfte meines Königreichs. Da sagte er: Was ist denn der Stolz über ein Königreich, das nicht einmal einem Trunke Wasser an Wert gleichkommt?

Als letzte der Quellen in arabischer Sprache ist die — von späterer als كتاب جامع الكلمات bezeichnete und zu Unrecht dem Suiûṭî zugeschriebene — Sammlung in der Berliner Handschrift Petermann II 116 (= 8727 AHLWARDT) anzuführen. Sie enthält auf f. $144b_{8\,ss}$ die Sentenz Nr. 8 Mub. und dann, als Ausspruch Zenons des Jüngeren, die Worte: *Wenn die Welt den erreicht, der vor ihr flieht, dann verwundet sie ihn; aber wenn sie der erreicht, der sie sucht, dann tötet sie ihn,* die bei Šahrastânî unter den Sentenzen des Eleaten verzeichnet sind.

Zum Schluss sei von den Sentenzensammlungen, die Namen und Sprüche Zenons enthalten, jene türkische erwähnt, die zuerst im modernen Abendland bekannt gemacht wurde: der تنقيح تواريخ الملوك des ḤUSEJN HEZÂRFENN (17. Jahrh.). Daraus hat H. FR. V. DIEZ in seinen *Denkwürdigkeiten von Asien*, Bd. I, Berlin, 1811, das nach eigener Angabe Hezârfenns auf MÎRḪ^{W}ÂND (1) zurückgehende Kapitel über die griechischen Philosophen auf p. 71-91 mitgeteilt. In ihm erscheinen (p. 87s.) ebenso wie bei Mîrḫ^{w}ând die Zenonsprüche Nr. 1 und 10 Mub. wieder. Den Namen ihres Urhebers gibt DIEZ als *Zitun;* doch wurde schon von den beiden ungenannten — es waren V. HAMMER und LORSBACH — Rezensenten des DIEZ'schen Buchs in der *Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung* vom Januar 1813, Sp. 54, mit Recht darauf hingewiesen, dass man *Zinun-Zeno* lesen müsse, wobei sie allerdings an den Stoiker dachten. DIEZ freilich hat diese Einsicht in der Hitze der Polemik, die er gegen HAMMER führte, nicht anerkannt (2).

Zu dem speziell philosophischen Gut, das unter dem Namen Zenons bei den Arabern bekannt war, gehört eine kleine Abhandlung

(1) S. oben p. 25, Anm. 1.
(2) *Denkwürdigkeiten von Asien*, Bd. II, Berlin, 1815, p. 545ss.

AL-FÂRÂBÎs, die sich als Kommentar zu einer Schrift Zenons des Älteren, des Schülers des Aristoteles, gibt (1). Gedruckt ist sie auf Grund von vier Handschriften in Haidarabad 1349/1930 unter dem Titel: شرح رسالة زينون الكبير اليونانى. Die Berliner Handschrift Petermann II 578 (= 5123 AHLWARDT), die diese Abhandlung gleichfalls enthält (auf f. 119b-123a), hat an einigen Stellen etwas schlechtere Lesarten, weist aber vor allem neben kürzeren Auslassungen auch, wie bereits FR. DIETERICI (2) konstatiert hat, grosse Lücken auf. So fehlt völlig der ganze Passus, der sich in der Haidarabader Ausgabe p. 6_{15} يحدث – p. 8_7 الخير findet, ferner die Sätze p. 4_{16-17} نفسه – لان, p. 9_{12-13} ويحترم – الرتبة und p. 9_{14-15} فان – الحيوة. Doch lassen sich mit Hilfe der Berliner Handschrift zwei längere Auslassungen in dem Druck angeben, so p. 6_{10}, wo zu lesen ist: وهو اثنينية لا يمكن ان يفرض الاثنينية الا بهذا الطريق, und p. 10, wo in Zeile 4 hinter المعاش einzuschalten ist: فلا تستنكف من ان تستفيد ممن هو مثلك او دونك لتصلح به اسباب المعاد. Ferner lassen sich einige kleinere Verbesserungen daraus gewinnen, so z. B. ist p. 3_4 hinter الرسالة und p. 4_6 vor المعلول: وجود hinzuzufügen; p. 5_8 statt des Druckfehlers لوجوب: بوجوب zu lesen; p. 5_{17} zu Anfang: ... ولا هذه ممن; p. 5_{19}: لنسبة; p. 9_6: الدينية (3); p. 9_{11} statt des Druckfehlers الخلق: الخق; p. 10_9 ist hinter ذلك einzuschalten: فهو حكيم und in derselben Zeile حسرة statt حيرة zu lesen und ähnl. Hervorzuheben ist vor allem, dass auch die Berliner Handschrift zu Anfang وللشيخ اليونانى liest (4), dass also الشيخ اليونانى hier nicht eine nähere Bezeichnung Zenons, sondern die auch andernorts unter diesem Namen erwähnte Persönlichkeit ist, von der der Verfasser ebenso wie von Zenon Abhandlungen gesehen zu haben behauptet.

Dass der Inhalt dieser Schrift nichts mit Zenon zu tun hat, geht schon zur Genüge aus den Angaben AHLWARDTs in dem Berliner Katalog hervor.

(1) Sie wird aufgeführt als شرح رسائل لزينون وللشيخ اليونانى in dem vermehrten Schriftenverzeichnis al-Fârâbîs, das sich in der Handschrift Köprülü 902 von Baihaḳîs Gelehrtengeschichte findet (ed. SHAFÎ', p. 185). Dass sie von al-Fârâbî stammt, ist ganz unwahrscheinlich, und auch P. KRAUS schrieb mir, dass sowohl Stil wie Inhalt dagegen spräche.

(2) *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, p. XXVII.

(3) Zu dem dortigen Abschnitt vgl. Baihaḳî, ed. SHAFÎ', p. 20.

(4) Das ist in den Angaben AHLWARDTs nicht berücksichtigt.

Im Zusammenhang mit der Entwicklung der griechischen Philosophie, wie sie sich nach orientalischen Vorstellungen vollzogen haben soll, scheint Zenon zum ersten Mal bei Jaʿḳûbî (9. Jahrh.), *Taʾrîḫ*, ed. M. Th. Houtsma, Bd. I, Leiden, 1883, p. 166_8, erwähnt zu werden. Dort wird von einer Spaltung der griechisch-römischen Könige in zwei Gruppen (طائفة) gesprochen, und es heisst: *Eine Gruppe von ihnen folgt der Religion der Ṣâbier — sie wurden Ḥanîf's* (1) *genannt, — und das sind die, welche einen Schöpfer anerkennen und zugeben, wie Ûrânî* (2), *Agathodaimon und Hermes..... uud eine Gruppe von ihnen waren die Gefährten Zenons; das sind die Sophisten* (3). Diese Zusammenstellung wird etwas dadurch erhellt, dass auch bei Šahrastânî dem Abschnitt über Zenon einige Angaben über die Lehre des Hermes und Agothodaimon vorhergehen.

In philosophiegeschichtlicher Konstruktion wird ein Zenon auch in dem Ms. 133 (4) Gol. (= Cat.² (1907) MLX!) der Universitätsbibliothek in Leiden erwähnt, in einen Auszug aus dem *Ṣiwân al-ḥikmah* des Siğistânî (4). Es heisst dort, am Ende einer mit Pythagoras beginnenden Kette von Philosophen nach Nennung Heraklits, Epikurs, Sokrates', Platos, Aristoteles' und anderer, dass Zenon meinte, « dass die wirkende Ursache Gott sei, das Passive der Grundstoff » (انّ العلّة الفاعلة هو الله والمنفعل هو العنصر). Weniger die Stellung Zenons in dieser Reihe als vielmehr der Inhalt der ihm zugeschriebenen Ansicht zwingt, hier an den Stoiker zu denken, von dem eine ganz ähnliche Lehre in griechischer Überlieferung bezeugt ist (5).

(1) Cf. *EI* s. v. und J. Pedersen, *The Ṣâbians*, in: *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 383-391; Auch bei Mubaššir fängt das Kapitel über Ṣâb folgendermassen an: *Es handelt sich um Ṣâb, den Sohn des Idrîs, über ihn sei Heil. Mit ihm stehen in verwandschaftlicher Beziehung die Ḥanîf's; man nennt sie auch Ṣâbier.*

(2) Vgl. Tj. de Boer, اورانى, *ZA* 27, 1912, p. 8-15.

(3) Siehe M. Klamroth, *ZDMG* 42, 1888, p. 34 s.

(4) Siehe oben p. 27, Anm. 3. Dank der Liebenswürdigkeit von Herrn Dr. van Arendonk in Leiden konnte ich seine Kopie der gerade verliehenen Handschrift benutzen.

Ein sicheres Datum aus dem Leben des Verfassers des Auszugs, *Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm at-Tibrîzî*, bekannt als *Ġaḍanfar*, findet sich angegeben bei F. Krenkow, in: *Islamic Culture* VI, 1932, p. 532 s., wo er als Schreiber einer Handschrift aus dem Jahre 678 erscheint. Weitere Daten für den Ansatz seiner Lebenszeit siehe bei Plessner, *l. c.* (oben p. 27, Anm. 3).

(5) Siehe J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I, Leipzig, Teubner, p. 24 (Nr. 185).

Doch erscheint ebendieser Satz auch bei Šahrastânî unter den Ansichten des älteren Zenon am Schluss. Man konnte eben, wie es erklärlich ist, die beiden Philosophen, deren Unterscheidung als eines älteren und eines jüngeren einmal — vielleicht von Isḥâḳ ibn Ḥunain? — in die arab. Literatur eingeführt worden war, nicht auseinanderhalten (1).

Bei Šahrastânî wird der ältere Zenon (2), wie bei al-Fârâbî, in den Gedankengang der Probleme, die erst mit Aristoteles bewusst wurden, einbezogen, p. 264 (= Übers. Bd. II, p. 96) in Verbindung mit Demokrates und den Dichtern, p. 295 (= Übers, p. 135) in Verbindung mit Demokrates und Pythagoras, p. 276 (= Übers., p. 107), wo von einem Zenon mit der näheren Kennzeichnung: *Der Dichter,* die Rede ist, in Verbindung mit Pythagoras. Schliesslich werden in einem besonderen Abschnitt, p. 292 ss. (= Übers., p. 131 s.) Zenons Ansichten über das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung mitgeteilt.

Hiermit ist das vorhandene Material, soweit ich es erfassen konnte, aufgeführt. Lassen wir nun die Erwähnungen Zenons in ihrer zeitlichen Abfolge vorüberziehen, so haben wir zuerst die apokryphe Darstellung bei Jaʿḳûbî, die sich wahrscheinlich auf den Eleaten bezieht (3). Eine ähnliche Art der Beschäftigung mit Zenon findet sich auch unter dem Namen al-Fârâbîs (4), dem ein Kommentar zu einer angeblichen Schrift von ihm zugeschrieben wird. Um die Mitte des 11. Jhrdts. entsteht das Werk Mubašširs (5), das Sentenzen und ausführliche historische Nachrichten enthält. Nach der etwa ein halbes Jahrhundert vor Mubaššir liegenden Spruchsammlung Ibn Hindûs (6), die

(1) Es ist unsicher, an welchen der beiden Philosophen zu denken ist in der bei Abû Ḥaiân at-Tauḥîdî (*al-muḳâbasât,* ed. Ḥasan as-Sandûbî, Kairo, 1347/1929, p. 336) wiedergegebenen Erörterung über die Entstehung von Tod und Leben, die nach des Verfassers Ansicht zu Unrecht auf Zenon zurückgeführt wird.

(2) Zweimal wird bei Šahrastânî der ganz selten ausdrücklich erwähnte Stoiker berücksichtigt, einmal (p. 309 = Übers., Bd. II, p. 156) in historischer Überlieferung als Haupt der Stoiker in Verbindung mit Chrysippos; die andere Stelle (p. 331 = Übers., Bd. II, p. 188) zeigt ihn reflektierend am Grabe Alexanders (vgl. auch A. Löwenthal, *Honein Ibn Isḥâḳ Sinnsprüche der Philosophen,* Berlin, 1896, p. 24, Anm. 3).

(3) S. o. p. 65.

(4) S. o. p. 63.

(5) S. o. p 24 ss. und p. 57 ss.

(6) S. o. p 60 s.

einige Aussprüche Zenons enthält, kommt das Sektenbuch des ŠAHRASTÂNÎ (1) als Quelle in Betracht. In ihm ist die apokryph-philosophische Richtung mit der Sentenzenliteratur vereinigt. Danach haben wir eine ganz kurze Erwähnung bei IBN ABÎ UṢAIBIʿAH (2), dann die Überarbeitung von Mubašširs Buch durch ŠAHRAZÛRÎ (3), die um einige Sentenzen vermehrt ist. Schliesslich tauchen einige Aussprüche in einer späten anonymen Sammlung (4) auf, im 15. Jahrhundert in der persischen Universalgeschichte des MÎRḪ^{W}ÂND (5) und im 17. Jahrhundert in der türkischen Weltgeschichte des ḤUSEJN HEZÂRFENN (6).

Alles sind Nachklänge — mit Ausnahme der philosophischen Apokryphik, die leicht selbständig weitergesponnen werden konnte — der grossen Zeit der Übersetzer aus dem Griechischen und Syrischen, dem 9. und noch dem beginnenden 10. Jahrhundert.

(1) S. o. p. 60 und p. 66.
(2) S. o. p. 24.
(3) S. o. p. 26 ss. und p. 60 ss.
(4) S. o. p. 63.
(5) S. o. p. 25, Anm. 1.
(6) S. o. p. 63.

Zur Geschichte der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur

Wilhelm Kutsch S. I. – Bad Godesberg a. Rh.

Vor vier Jahrzehnten fasste die Wiener Akademie der Wissenschaften den grossartigen, für die Erforschung der Geschichte der Philosophie sehr bedeutsamen, aber auch schwer ausführbaren Plan, die arabischen Übersetzungen des Aristoteles herauszugeben. Mit der Herausgabe der *Poetik* und *Rhetorik* wurde J. Tkatsch betraut. Er machte sich gleich an die Arbeit, ohne wohl damit zu rechnen, dass erst nach 30 Jahren der erste Band des grossen Werkes erscheinen sollte. Als dann der dazu gehörige zweite Band erschien, weilte der Verfasser nicht mehr unter den Lebenden (1). Mit Recht erwartet man von der Arbeit so vieler Jahre keinen alltäglichen Ertrag. Ob Tkatsch dieser Erwartung entsprochen hat, möge eine Übersicht des Inhaltes der beiden Bände und eine Überprüfung der Ergebnisse zeigen.

Nach einigen Worten über die Bedeutung der so kleinen, aber viel bearbeiteten Schrift der *Poetik* gibt Tkatsch einen geschichtlichen Überblick ihrer Ausgaben, angefangen von der editio princeps der Aldina (1508) bis zu der E. Bekkers (1831), um dann auf Spengels Ansicht überzugehen, nach der Cod. Parisinus 1741 (= A) die alleinige Quelle unseres Poetiktextes ist. Lange Zeit bestimmte diese Ansicht die textkritische Arbeit. Selbst das Buch von D. S. Margoliouth, *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam* (1887), das in der arabischen Übersetzung des abû Bišr Mattâ ibn Jûnus

(1) Jaroslaus Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes* (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-histor. Klasse. Kommission für die Herausgabe der arabischen Aristoteles-Übersetzungen). Wien und Leipzig. Hölder-Pichler-Tempsky. I. Bd. 1928. 283 S. II. Bd. aus dem Nachlass hrsg. von A. Gudeman und Th. Seif. 1932. 237 S., 2 Taf.

al–Qunnâ'î (gest. 940) einen neuen Textzeugen brachte, vermochte keinen entscheidenden Wandel herbeizuführen. Das lag nun nach Tkatschs Urteil daran, dass der Herausgeber, Margoliouth, seiner Aufgabe zu wenig gewachsen war. So erklärt sich auch die Zurückhaltung der Gelehrten gegenüber der neuen Quelle, und Margoliouths eigene Poetikausgabe (1911) konnte die Bedenken nur verstärken. Entsprechend der Kritik an der Arbeit seines englischen Vorgängers sah Tkatsch seine Aufgabe in einer genauen Übersetzung des arabischen Textes. Die Voraussetzung hierzu bildete natürlich dessen zuverlässige Neuausgabe, die sich bei der Nachprüfung der Ausgabe von Margoliouth als notwendig erwies. Sodann erforderte die textkritische Verwertung eine eingehende Untersuchung der Übersetzungstechnik. Nun bildet aber die Poetikübertragung keine vereinzelte Erscheinung, vielmehr wird sie erst voll verständlich, wenn sie im Rahmen der Entwicklungsgeschichte der syrisch–arabischen Übersetzungsliteratur betrachtet wird. Gewisse Eigentümlichkeiten des arabischen Textes sind nur von hier aus erklärbar. Das ist der tiefere Grund, warum der Verfasser in gediegenen, urkundlich begründeten Ausführungen einen Überblick über die Geschichte dieser Literatur gibt.

Das syrische Schrifttum dieser Art ist eine Auswirkung jenes Einflusses der griechischen Kultur, der sich besonders seit Alexanders Zeiten immer mehr im Osten geltend machte. Doch sind aus der heidnischen Zeit nur mehr spärliche Reste erhalten. Die Hauptmasse der erhaltenen syrischen Literatur gehört der christlichen Zeit an und rührt von christlichen Schriftstellern her. Einen starken Anstoss für die Entwicklung gaben die Übersetzungen der Schriften des Alten Testamentes, angefertigt nach hebräischer Vorlage, später nach der Septuaginta überarbeitet, und des Neuen Testamentes, vor allem der vier Evangelien aus dem 2. Jahrhundert. Der Bibelübertragung schlossen sich ohne weiteres Erklärungsschriften an, darunter auch Übersetzungen griechischer Werke. Dazu gesellte sich bald andere theologische Literatur, wie Apologien, Liturgien, Heiligenleben, Legenden u. a.

Einen zweiten gewaltigen Anstoss erhielten die Übersetzungsarbeiten mit den christologischen Lehrkämpfen des 5. Jahrhunderts. Es kam zur religiösen Spaltung des Volkes. Die Ostsyrer wurden Nestorianer, die Westsyrer Monophysiten oder Jakobiten, wie sie später nach einem ihrer Hauptführer genannt wurden. Für die Entwicklung des Schrifttums hatten die schweren theologischen Kämpfe

die Wirkung, dass man viel mehr als bisher philosophische Schriften, vor allem die logischen des Aristoteles, die für den dogmatischen Streit das nötige Rüstzeug lieferten, übersetzte und bearbeitete. So reihten sich den theologischen Übersetzungsarbeiten die philosophischen an. Ihre Anfänge liegen im Dunkeln. Jedenfalls blühte die Perserschule zu Edessa bereits vor dem Auftreten des Nestorius. Zu den ältesten Übersetzerpersönlichkeiten dieser Zeit gehören Ibas (Hîbhâ), Kûmî und Probus (Prôbhâ). Die Schule von Edessa fand nach ihrer Schliessung durch Kaiser Zenon im Jahre 489 eine Fortsetzung zu Nisibis, mit einer Abzweigung in Gundêšâpûr. Bei den Monophysiten Westsyriens knüpfte um die Wende des 5. Jahrhunderts Sergius von Rešaina an die Tätigkeit der vertriebenen Nestorianer an. Das Wirken dieses Mannes, der Schüler der Nestorianer war, aber auch zu Alexandrien, der vornehmsten Bildungsstätte der Monophysiten, studiert hatte, und damit zusammenhängende Fragen sind von Tkatsch eingehender behandelt. Eine bedeutende Pflegestätte griechischer Wissenschaft war das Kloster Qennešrîn am Euphrat. Mit ihm sind die Namen eines Severus Sêbhôkht und Jakobs von Edessa, seines Schülers, verknüpft. Des letzteren Freund war Athanasius von Bâlâdh. Schüler und Freund dieser beiden war Georg, der Araberbischof, mit dessen Tode im Jahre 724 das philosophische Schaffen der Jakobiten erlosch. Eine erfreuliche Neublüte brachte für die syrische Literatur die Tätigkeit der berühmten syrischen Gelehrten des 9. Jahrhunderts zu Bagdad. An Anfang steht Georg bar Bokhtîšô', den Höhepunkt bildet das Wirken Ḥunain ibn Isḥâqs, des grössten Gelehrten und Übersetzers der Nestorianer. Das lateinische Mittelalter kannte ihn unter dem Namen *Johannitius*. Wegen eines Zerwürfnisses mit Jaḥjâ ibn Mâsawaih (Johannes Mesuë), unter dem er sich zu Bagdad dem Studium der Heilkunde widmete, begab er sich in griechisches Sprachgebiet und erwarb sich gründliche Kenntnisse im Griechischen. Zurückgekehrt wirkte er als Arzt und Gelehrter. Seine Tätigkeit ergänzten und führten nach seinem 873 erfolgten Tode weiter sein Sohn Isḥâq und seine Neffe Ḥubaiš ibn al-Ḥasan, die beide noch ins 9. Jahrhundert gehören, wie auch abû Jaḥjâ al-Marwazî, der Lehrer des abû Bišr, der die Poetik ins Arabische übertrug. Von den Jakobiten wurde in dieser Zeit vor allem die Geschichtsschreibung gepflegt. Besondere Erwähnung verdient Antonius von Taghrîth als Verfasser einer Rhetorik. In den folgenden Jahrhunderten waren fast nur mehr Nestorianer tätig, bis im 13. Jahrhundert der durch seinen Sammelfleiss bekannte Barhebraeus einen würdigen

Abschluss bei den Jakobiten bildete, dem die Nestorianer nichts Ebenbürtiges entgegenstellen konnten.

Im Gegensatz zu anderen Gruppierungen schlägt Tkatsch entsprechend seinen Ausführungen folgende Abschnitte und Phasen der Entwicklung der griechisch-syrischen Übersetzungsliteratur vor: 1. Die antiochenische Zeit vor der religiösen Spaltung; 2. Die edessenische Epoche; 3. Die Epoche von Nisibis und Gundêšâpûr. Gleichzeitiges Wirken des Sergius und seiner Fortsetzer in der Schule von Qennešrîn; 4. Die arabische Zeit mit ihrer Höchstblüte in der Schule Ḥunains; 5. Die Schlussperiode im 12./13. Jahrhundert. Die Entwicklung zeigte sich in der Erweiterung des Stoffgebietes der Übersetzungen, angefangen von einzelnen Teilen des *Organon* über andere philosophische Schriften des Aristoteles zunächst, dann anderer Autoren, bis zu Medizin, Mathematik und Astronomie, um die hauptsächlichsten Gebiete zu nennen. Die Art des Übersetzens erhob sich von ursprünglicher sklavischer Wörtlichkeit bis zur Vollendung der Schule Ḥunains. Was nun die Geschichte der *Poetik* bei den Syrern angeht, so finden wir sie sicher zum ersten Male am Anfang der Pariser Handschrift erwähnt, drei Jahrhunderte nach dem ersten Hinweis auf die *Rhetorik*. Von Ḥunain bis Barhebraeus gehören beide Schriften zur Wissenschaft. Wer die *Poetik* ins Syrische übertragen hat, ist unbekannt. Da ihr Gedankengang dem Orientalen zu fern lag, ist sie wohl wenig bearbeitet worden.

Gelehrige Schüler der Syrer waren die Araber. Sie erweiterten noch die Übersetzertätigkeit ihrer Lehrmeister. Doch darf man bei dem weiteren Verlaufe den Einfluss des Persertums nicht vergessen, das — von seiner politischen Machtstellung seit dem Sturz der Omaijaden ganz abgesehen — vielfach die geistige Führung übernahm, wie die Namen eines Avicenna und Algazel bezeugen. Der Wandel nun, den persischer Geist in der arabischen Dichtung hervorrief, macht nach Tkatsch auch das Auftauchen der *Poetik* verständlich. Der Übersetzer, dessen Heimat in persischem Sprachgebiet lag, kam vielleicht einer literarischen Nachfrage entgegen. Bevor jedoch die Perser mit ihrem Schaffen einsetzten, entfalteten noch die nestorianischen Ärzte zu Bagdad, dem Mittelpunkt dieser Bestrebungen, ihre bereits berührte grossartige Tätigkeit. Der Aufschwung der neuen Gelehrtenarbeit begann unter dem Kalifen al-Mansur (754–775) und erreichte den Höhepunkt unter al-Mamun (813–33). Als arabische Übersetzer dieser Periode betätigten sich unter anderen Jaḥjâ ibn Mâsawaih, Jaḥjâ ibn al-Biṭrîq, Qustâ ibn Lûqâ, Ḥunain und seine

Schüler, al-Kindî, Jaḥjâ ibn ʿAdî, Thâbit ibn Qurra, einer der Sabier. Es sind oft dieselben Persönlichkeiten, die auch als syrische Übersetzer zu nennen waren. Die arabischen Übersetzungen wurden gewöhnlich nach dem Syrischen, nicht unmittelbar aus dem Griechischen, was sicher schwerer war, angefertigt. Das Arabische sicherte als Staats- und Literatursprache eine sehr weite Verbreitung der Schriften. Infolge dieser Übersetzungsarbeiten blieb der Koran nicht mehr einziger Gegenstand des Studiums, neben der Philosophie pflegte man Grammatik, Rechtswissenschaft, Mathematik, Astronomie und Geschichtsschreibung. Eine Hauptrolle spielte natürlich Aristoteles. Von dessen nichtlogischen Schriften hätten diese Gelehrten keine gediegene Kenntnisse gehabt, so meint Tkatsch, auch nicht von Platons Dialogen, noch weniger von den Vorsokratikern. Doch betont er hierbei den Mangel an Quellenveröffentlichungen. Von hier geht Tkatsch dazu über, etwas von den Quellen zu sagen, aus denen wir diese Nachrichten schöpfen. Spärlich sind entsprechende Bemerkungen in den Handschriften. Mehr Aufschluss geben uns die Werke der Gelehrtengeschichte. Die Hauptquelle der Übersetzungsliteratur aus der klassischen Zeit ist der *Fihrist* des ibn an-Nadîm aus dem Jahre 987. Neben diesem ist besonders zu nennen der 1249 verfasste Auszug aus dem Gelehrtenlexikon des al-Qifṭî und die Ärztegeschichte des ibn abî Uṣaibiʿa (13. Jahrh.). Die Quellenfragen, die diese Werke stellen, sind sehr verwickelt und bis heute ungelöst. Das älteste Zeugnis aus der Abbasidenzeit über die *Poetik* steht in einem Briefe des Katholikos Timotheos I († 823). Als Übersetzer nennt der *Fihrist* Isḥâq ibn Ḥunain, der vielleicht die syrische Übersetzung lieferte, und abû Bišr, dessen Arbeit später von seinem Schüler Jahjâ ibn ʿAdî überarbeitet wurde. Mit der Schrift beschäftigten sich al-Kindî, al-Fârâbî und Averroes. Dessen mittleren Kommentar gab arabisch zusammen mit der freien hebräischen Überarbeitung des Todros Todrosi aus dem Jahre 1337 Lasinio (1) heraus. Ins Lateinische hatte schon im Jahre 1256 Hermannus Alemannus zu Toledo diese Erklärung des Averroes übersetzt. Doch gab es schon vorher eine lateinische Übertragung der *Poetik*, was Tkatsch noch nicht wissen

(1) Gegen Tkatschs Anmerkung I, S. 131 A ist hinzuweisen auf die begonnene Ausgabe auch des Rhetorikkommentars des Averroes durch Lasinio, *Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele (Pubblicazioni del R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento,* Firenze, 1877–78). Doch sind nur 96 Druckseiten veröffentlicht. Leider kam der verdiente Herausgeber nicht mehr zum Abschluss seiner schönen Arbeit.

konnte. Sie wurde von G. Lacombe in einem Cod. Toletanus und Etonensis entdeckt; vgl. A. Gudeman, *Aristoteles Poetik* (1934), S. 457 f. und *Philol.* XC (1935), S. 442.

Dem langen übersetzungsgeschichtlichen Überblick schliessen sich die notwendigen Mitteilungen über die arabische Handschrift Nr. 2346 (= Anc. fonds 882 A) der Nationalbibliothek zu Paris an, die neben anderen Schriften des Aristoteles auch unsere *Poetik*, von der allerdings p. 1460a17–1461a7 und 1462b5 bis Ende verloren sind, enthält. Nach einigen Bemerkungen über den Stil der Übersetzung, an die man nicht den Massstab der Grammatik des klassischen Arabisch anlegen darf, und nach einer Besprechung des kurzen Stückes, das noch syrisch erhalten ist, folgt der grosse Schlussteil der Einleitung, die Behandlung der Übersetzungstechnik. Das blosse Vergleichen der Vorlage und Übersetzung von Stelle zu Stelle bot nach der Ansicht des Verfassers keine genügende Sicherheit für die textkritische Auswertung. Dafür musste er auch einen Einblick in das Verfahren des Übersetzers zu gewinnen suchen. Zu diesem Zwecke untersuchte er nun systematisch den ganzen Text. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind nach Klassen geordnet in diesem Schlussabschnitt zusammengestellt. Da sehen wir, wie der Übersetzer die Aufgabe löste, die ihm das Übertragen der zusammengesetzten griechischen Wörter, darunter auch der mit α *privativum*, oder der zahlreichen Adverbien stellte. Lehrreich ist auch, um ein anderes Beispiel anzuführen, zu sehen, wie die Syntax des arabischen Satzbaues sich durchsetzte gegenüber dem Asyndeton durch Verwendung von ف oder in der Auflösung der Partizipialkonstruktionen durch die Beiordnung. Hierher gehört auch, dass in mehrgliedrigen Sätzen gemeinsame Satzteile, wie Subjekt oder Prädikat, wiederholt wurden. Es wäre nun falsch, wollte man aus diesen Ergänzungen auf eine abweichende Lesart der griechischen Vorlage schliessen, hierin liegt eben die praktische Bedeutung dieser Untersuchung. Zur Vorsicht mahnen natürlich auch alle die verschiedenen Arten der Fehler, die ebenfalls im Zusammenhang hiermit zusammengetragen sind, wie Verlesen, Missverständnis der dem Semiten so fremden Fachausdrücke aus dem Gebiete der Dichtkunst, Verkennen der übertragenen Bedeutung von Wörtern im Bestreben, möglichst wörtlich zu übersetzen, u. a. Eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit sind die Doppelübersetzungen. Nicht nur einzelne griechische Wörter finden sich durch zwei oder drei sinnverwandte Ausdrücke wiedergegeben, was einer Gewohnheit dieser Übersetzer entsprach, sondern auch ganze Sätze

oder Wortgruppen treten in zweifacher Fassung auf. Sollten wir es hier bloss mit nachträglichen Änderungen oder Verbesserungen der ursprünglichen Fassung zu tun haben, die später auf irgendeine Weise neben diese in den Text gerieten, dann hätte diese Erscheinung nicht allzu viel zu bedeuten. Etwas anderes freilich wäre es, wenn diese Doppelübersetzungen auf abweichende Lesarten der Vorlage zurückgingen, was zwar nach Tkatsch unwahrscheinlich ist, dagegen durch Beobachtungen gerade bei den griechischen Kommentatoren nahegelegt wird.

Als Schluss des I. Bandes folgt der Text mit gegenüberstehender lateinischer Übersetzung, den unteren Teil beider Seiten nimmt der kritische Apparat ein, die Anmerkungen zur lateinischen Übersetzung finden sich am Anfang des II. Bandes. Der arabische Druck ist so eingerichtet, dass seine Seiten und Zeilen genau denen der Handschrift entsprechen.

Die Ausführungen des II. Bandes beschäftigen sich vor allem mit der Frage, in welchem Verhältnis der Text der verlorenen Handschrift Σ (1), soweit er aus der arabischen Übersetzung erschlossen werden kann, zu unseren erhaltenen griechischen Poetikhandschriften steht. Man wird es verstehen, dass Tkatsch hierin sehr behutsam vorging. Es galt ja einmal überhaupt festzustellen, wie weit Σ als Textzeuge in Frage kommt. So können unter anderem Fälle strittiger Rechtschreibung nicht von der Übersetzung her entschieden werden. Aber selbst nach Ausschluss dieser Fälle muss man mit einer mehrfachen Fehlerquelle rechnen, nämlich mit den Fehlern des syrischen oder arabischen Übersetzers und mit Verderbnissen in der griechischen Vorlage selber. Dazu kommen noch alle jene Abweichungen und Umbiegungen, die durch die Übersetzung in die so verschiedenartige semitische Sprache bedingt sind, wie eben schon angedeutet wurde. Alle diese Erörterungen sind durch lehrreiche Belege erläutert. Manche vorzügliche sprachliche Beobachtung ist eingeflochten. Die Untersuchung der Verderbnisse von Σ brachte das Ergebniss, dass sie weniger zahlreich sind, als Margoliouth und andere annahmen, doch bestätigte sich, dass die Poetiküberlieferung durch Auslassungen gelitten hat. Der Vergleich von A und Σ zeigte die Übereinstimmung beider in wichtigen und wertvollen Lesarten, wodurch die Güte von Σ als Textquelle bewiesen war. Von dieser gesicherten Grundlage aus konnte nunmehr der entscheidende Schritt gewagt werden, die Prü-

(1) So die Bezeichnung bei Gudeman, Tkatsch hatte sie S genannt.

fung nämlich der übereinstimmenden Lesarten von Σ und den Apographa, und zwar solcher, die für den Sinn von Bedeutung sind. Abweichende Lesarten der Apographa hatte man als gelehrte Verbesserungen angesehen. Eine Reihe unbegründet angenommener Übereinstimmungen musste Tkatsch zurückweisen, konnte aber eine stattliche Liste unbestreitbar richtiger Lesungen zusammenstellen, in denen Σ mit den Apographa gegen A geht. Damit war eine zweite Linie der Poetiküberlieferung bewiesen und der Ansicht Spengels der Todesstoss versetzt. Auch an einem anderen Prüfstein bewährte sich die Güte der neuen Quelle. Sie bestätigte mehrere wertvolle Textverbesserungen neuerer Forscher. Nach eingehender Behandlung dreier zusammengehöriger Einzelstellen versuchte Tkatsch noch, als Schlussergebnis seiner Arbeit das Verhältnis der Poetikhandschriften zu zeichnen, worauf noch eine kurze abschliessende Bemerkung folgt. Damit sind die Ausführungen Tkatschs zu Ende. Die letzte Hand an sein Werk zu legen, war ihm nicht mehr beschieden. Einige wertvolle Ergänzungen und Nachträge steuerten die Herausgeber bei. Die mühsame Arbeit, das Namens- und Sachverzeichnis zusammenzustellen, nahm Herr Dr. Bernhard Rehm (München) auf sich. Damit stehen wir am Ende unserer Übersicht.

Dieses inhaltsreiche, bahnbrechende Werk konnten nur der erstaunliche Reichtum an Kenntnissen und die vortreffliche methodische Schulung des Verfassers schaffen. Für den klassischen Philologen, der in das noch wenig durchforschte Gebiet der orientalischen Übersetzungen griechischer Schriften vorstösst, bedeutet der Überblick über deren Geschichte und die sichtende Zusammenfassung der Arbeiten aus neuerer Zeit eine willkommene Hilfe. Vielleicht wäre es besser gewesen, diesen Teil als selbständiges Buch zu veröffentlichen mit einem allgemeinen Teil und dem besonderen für die einzelnen Schriften. Es bedarf eine solche Übersicht oft schon recht bald der Nachträge, wie jetzt bereits Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris 1934), S. 271 ff. eine brauchbare Zusammenstellung über Tkatsch hinaus bietet. Aus syrischem Sprachgebiet sind vor allem die Arbeiten Furlanis über Georg, den Araberbischof, ergänzend zu nennen, besonders die Herausgabe von Georgs Übersetzung des *Organon,* soweit sie erhalten ist; vgl. G. Furlani, *Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni,* in *Mem. R. Accad. Lincei, Sc. moral.,* 6. Ser., V, 1 (1933); *Il Primo Libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni,* ibid , 6. Ser., V,

3 (1935). Aus dem Gebiete der Hagiographie lieferte einen wertvollen Beitrag P. Peeters, *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine,* in *Anal. Bolland.* XL (1922), S. 241-298. So sind im Laufe der kommenden Jahre noch von vielen Seiten Ergänzungen in erfreulichem Masse, auch Berichtigungen zu erwarten. Das ist nun einmal das Los derartiger Zusammenfassungen. Sie sollen der Einzelforschung den Weg weisen. Unrecht aber wäre es, wollte ein Gelehrter, der von seinem Sondergebiet aus neue Züge in das Gesamtbild einzeichnet, die Notwendigkeit und den grossen Nutzen solcher Arbeiten verkennen. So urteilt treffend ein Meister seines Faches M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios* (München 1929), S. 3.

Das Ergebnis entsagungsreicher Kleinarbeit ist der Abschnitt über die Übersetzungstechnik. Sie unterbaut die textkritische Verwertung und stellt einen wesentlichen Fortschritt gegenüber Margoliouth, in der systematischen Durchführung auch noch einen grossen gegenüber Ryssel und Baumstark dar. Er enthält viele feine Beobachtungen und Bemerkungen, die auch für andere Übersetzungsgebiete, z. B. für die lateinischen Übertragungen des Mittelalters, von Nutzen sind. Wenn so Grabmann in der angeführten Abhandlung, S. 57 die Übersetzung des Eigennamens Πολύζηλος mit *multum diligens* merkwürdig findet, so können bei Tkatsch I, S. 204B noch andere drollige Beispiele gelesen werden. Es entging ihm, wie es scheint, dass p. 1453b33 = S. 250, 12 Arab. der Name *Telegonos* ebenfalls übersetzt ist wie ein gewöhnliches Wort. Das ist deshalb bemerkenswert, weil die lateinische Übersetzung, die Lacombe fand, nach der Mitteilung Gudemans im *Philol.* XC (1935), S. 445, Anm. 49 gleichfalls dafür *quia dicentis qui* hat. Ob hier Zusammenhänge bestehen, wird erst eine weitere Untersuchung nach erfolgter Ausgabe des ganzen Textes feststellen können. Erwähnenswert ist es ferner, dass der Name *Socrates* in der von Pollak veröffentlichten Hermenieübersetzung S. 12 = 17b28 durch *Zaid* ersetzt ist, ähnlich 18a2; 17b1 steht *Zaid* für *Kallias*; 20a26 ist *Socrates* einfach übernommen. Dazu kommen denn oft die Entstellungen von Eigennamen, wie *Jesure* in der lateinischen Übersetzung des *Planisphaerium* des Claudius Ptolemaeus für das griechische ὦ Σῦρε, wo sich also die arabische Anrufpartikel *jâ* mit dem Eigennamen zu einem Wort verbunden findet, ein Zeichen der Übersetzung aus dem Arabischen; vgl. Claudii Ptolemaei *opera astron. min.* ed. Heiberg, p. 227, 1; 281. Die Untersuchungen Hei-

bergs in den Prolegomena zu Archimedis *opera omnia* III², p. XLVI al. bringen auch manche gute Ergänzung zu Tkatsch. In die Arbeitsweise des Übersetzers gewährt manchmal einen recht lehrreichen Einblick zu vergleichen, wie er Fälle verwandter Art in den einzelnen Klassen gleich oder verschieden behandelt. Man denke an die Wiedergabe der substantivierten Adjektiva, Infinitive, Adverbia. Es ist zu bedauern, dass der Gebrauch dieses Abschnittes bei Tkatsch drucktechnisch nicht erleichtert wurde. Noch empfindlicher spürt man den Mangel des Wortverzeichnisses, wie Pollak es hat; aber der Tod hat den Verfasser an dieser Krönung seines Werkes gehindert.

Das schwerste Stück Arbeit war dem Verfasser mit der Herausgabe des arabischen Textes auferlegt. Man muss schon den Mut bewundern, der ihn gerade an diesen Teil der Handschrift gehen liess. Zwar ist man schliesslich bei jeder Ausgabe auf die beiden mehr oder weniger geübten Augen des Herausgebers angewiesen. Keine photographische Wiedergabe ersetzt in allem die persönliche Einsichtnahme in die Handschrift. Das ist hier eine um so ernstere Sache, als der Zustand der Handschrift auch einem erfahrenen Kenner das Entziffern nicht leicht macht. Das war ja wohl auch der Grund, warum man zuerst vorhatte, ein Faksimile beizufügen. Ob Tkatsch bereits damals, als er die Abschrift machte, die erforderliche Erfahrung hatte, entzieht sich meiner Kenntnis. Für die Weiterführung des Unternehmens wird man diesem Punkte die grösste Aufmerksamkeit schenken müssen. Trotz allem sprechen mehrere Umstände dafür, dass wir eine hinreichend gesicherte Textausgabe vor uns haben. Zunächst scheint doch der Vergleich der beigegebenen Textproben der Handschrift mit der Wiedergabe Tkatschs, soweit das möglich ist, für diesen nicht ungünstig. Ferner deckt sich die Ausgabe auf weite Strecken mit der Margoliouths. Dass diese verbessert wird, ist weiter nicht auffallend. Die Kategorienausgabe Zenkers ist in mehreren hundert Fällen jetzt berichtigt; vgl. Averroès, *Talkhîç Kitâb al-Maqoûlât,* ed. M. Bouyges (Beyrouth 1932), S. XXXI. Dazu kommt, dass an manchen zweifelhaften Stellen der Text des Avicenna oder Averroes die Lösung erleichtert, wie es auch Tkatsch I, S. 143B betont. Dann darf man nicht vergessen, dass wir am Griechischen eine gute Hilfe und Führung haben. Schliesslich ist es für den, dem ein Faksimile nicht zur Verfügung steht, eine grosse Beruhigung, dass Prof. Th. Seif, der als Arabist den Druck des Werkes zu Ende zu führen mithalf, nur ganz wenige Nachträge zum Texte brachte. Es versteht sich von selbst, dass man bei solchen Ausgaben öfters anderer

Meinung sein kann. So scheint S. 258, 8 das letzte Wort zweifellos انواع = εἴδη zu sein, was dem zweiten Bestandteil des verkannten Eigennamens Πολύειδος entspricht und sicher von den erhaltenen Schriftzügen nicht mehr abweicht als die anderen gemachten Vorschläge. Manche Verbesserung verderbter Stellen darf man wohl von der Rhetorikübersetzung erwarten.

Eine besonders zu würdigende Leistung stellt die lateinische Übersetzung dar. Sie zeigt so recht das eigentliche Gepräge der Arbeiten dieser Art. Nirgendwo bedingen sich und durchdringen sich gegenseitig das Sachgebiet des klassischen Philologen und des Orientalisten so sehr wie hier. Man wird sich daher gar nicht wundern, wenn da die Ansichten von Gelehrten, die von verschiedener Richtung herkommen, scharf aufeinander stossen. Je nach dem Standpunkt wird der Einzelfall anders beurteilt. Um so grössere Vorsicht ist daher geboten. Das gilt auch in unserem Falle. Was zunächst die Verwendung des Lateins als Übersetzungssprache angeht, so hat sie den grossen Vorteil der freieren Wortstellung, die sich der arabischen Wortfolge anpassen kann. Dass man dieselben arabischen Worte mit denselben lateinischen nach Möglichkeit wiedergibt, ist verständlich, doch soll man hierbei nicht zu eng sein. So hätte ich lieber gesehen, wenn S. 221, 17 für *species* das Wort *differentiae* genommen wäre. Das entspricht dem Griechischen besser und das arabische Wort صنف dürfte keine Schwierigkeiten machen; s. Pollak, *Die Hermeneutik des Aristoteles*, S. 45. Vielleicht wird man die Sprache mehr dem mittelalterlichen Latein eines Wilhelm von Moerbeke anpassen, vorausgesetzt, dass sie hinreichend verstanden wird. Nun hat G. Bergsträsser, *Der Islam* XX (1932), S. 48 ff. das Werk Tkatschs besprochen und auch S. 55 zur Übersetzung Stellung genommen. Es sei hier davon abgesehen, dass der angesehene Gelehrte sich damit begnügte, p. 1447ab, also nicht einmal eine ganze Bekkerseite der an sich kleinen Schrift, mit den dazu gehörigen Teilen der Einleitung zu prüfen, um ein Urteil über die Auffassung und Behandlung des Textes durch Tkatsch zu gewinnen. Während nun dieser I, S. 149 A ausdrücklich betonte, ohne das Griechische, bzw. das Syrische sei die arabische Poetik nicht zu verstehen, bemühte sich B., alles möglichst mit Hilfe des normalen Sprachgebrauchs zu erklären. Beides hat seine gute Berechtigung, nur wird die Entscheidung des Einzelfalles häufig dadurch erschwert. Die Wörtlichkeit der Übersetzung Tkatschs fand B. nun oft bis zur Unverständlichkeit getrieben. Niemand bestritt, soweit ich weiss, die Forderung, dass man derartige

Texte möglichst wörtlich übersetze. Sie sollen ja den Urtext ersetzen für den, der die Sprache nicht kennt. Zu beurteilen aber, ob die Übertragung verständlich ist oder nicht, ist in unserem Falle in erster Linie der Altphilologe zuständig. Sache des Orientalisten ist es, ihre Richtigkeit zu prüfen. Wie das letztere ohne das erstere möglich sein soll, das ist nicht einzusehen. Damit sind wir am entscheidenden Punkte unserer Frage angelangt. Die Beurteilung der Richtigkeit setzt ein gewisses Mass von Kenntnissen aus dem Gebiet der Aristotelischen *Poetik* voraus. Weil Tkatsch das Sachgebiet so gut beherrschte, hat er an einer Stelle sogar den Sinn richtig getroffen, trotzdem er das arabische Wort verkannt hatte; vgl. II, S. 25 den Nachtrag Seifs zu I, S. 240. Dass manche Stellen einer ähnlichen Übersetzung ohne Zurückgehen auf die Vorlage unverständlich bleiben, bestätigte auch G. Furlani, *La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico (Studi Ital. di Filol. Classica,* N. S. III/IV, 1923, S. 314). Wie sich diese verschiedene Einstellung der beiden Gelehrten äusserte, sei an einem Beispiele erläutert, das uns gleichzeitig auch für die Übersetzungstechnik des Arabers eine neue Beobachtung bringt. S. 59 seiner Kritik zu Z. 20 S. 220 des arabischen Textes beanstandete B. die Übersetzung von *al-mansûbata ilâ Suqrât* mit *denominatae a Socrate* als ungeschickt und missverständlich, Margoliouths Wendung *ascriptis Socrati* sei richtig. Es handelt sich um die Übersetzung der Worte τοὺς Σωκρατικοὺς (λόγους), *mansûbata ilâ Suqrât* entspricht offenbar dem Σωκρατικούς, die verschiedenen Casus spielen für uns hier weiter keine Rolle. Unsere Frage lautet also: Ist der arabische Ausdruck zu übersetzen « benannt nach Sokrates » oder « dem Sokrates zugeschrieben »? Der Unterschied des Sinnes ist damit klar. Nach dem Arabischen sind beide Übersetzungen möglich. Für die Deutung, die das Griechische fordert, lässt die Fassung Tkatschs den Weg offen, während Margoliouths Wiedergabe diesen von vornherein versperrt. Darf oder muss man gar ohne weiteres dem Araber die falsche Deutung unterschieben? Nach dem üblichen Verfahren der klassischen Philologie wird man sich nach verwandten Stellen umsehen. B. brauchte nur ein Dutzend Zeilen weiter zu lesen, um eine solche zu finden. P. 1448a12 = S. 222, 19 Arab. ist der Dichter Hegemon mit der Insel Thasos in Verbindung gebracht, was ebenso wie oben ausgedrückt ist. *Ascriptus Thasiae,* wie M. hat, passt hier, wie mir scheint, nicht einmal in den Zusammenhang des Arabischen. T. übersetzte *derivatus a Thasia* und erläuterte es in der Anmerkung dazu mit *originem* oder *denominationem habens.*

Das wird dem Worte Θάσιος und seiner arabischen Umschreibung zugleich gerecht. Klar ist auch S. 238, 12, wo es sich um die Übersetzung von τὴν Ὀδύσσειαν, die Odyssee, handelt. Richtig T. *relata ad Odysseum*, der dies als eine in den Text eingedrungene Glosse betrachtete, unmöglich m. E. Margoliouth *ascriptus Odyssei*, da vorher der Dichter Homer als Verfasser genannt ist (1). Überschauen wir nun diese drei Beispiele, so sehen wir, dass es drei Adjektiva von fremden Eigennamen sind, die umschrieben werden. Damit stimmt eine Beobachtung, die Bergsträsser über das Meiden der Nisbe *Iskanderânî* in einem ähnlichen Texte machte; s. *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥâq's Galen-Bibliographie* (1932), S. 75, Anm. 2; S. 68, 6. Sogar für das gewöhnliche Adjektiv ἔντεχνος findet sich die Umschreibung nach Art der genannten Beispiele in dem oben erwähnten Averroeskommentar zur Rhetorik des Aristoteles, S. 9, 4; daneben steht S. 6, 11 die Nisbe *ṣinâ'î*. Der Übersetzer wollte also, so dürfen wir wohl schliessen, einfach das Adjektiv des Eigennamens übertragen. Dann können wir aber auch — so scheint es mir — in unserer Übersetzung die Stelle mit *(orationes) Socraticae* wiedergeben. Will man die Umschreibung beibehalten, muss ein Ausdruck gewählt werden, der genügend Spielraum lässt, etwa *relatus ad*, wie manchmal bei Tkatsch. Jedenfalls darf man nicht ohne zwingenden Grund dem Übersetzer ein Missverständnis unterschieben, wie Margoliouth es getan hat. Doch hängt dies mit der Frage der wörtlichen Übersetzung zusammen, die hier nicht weiter erörtert werden kann, weil sie ein Eingehen auf die damit verknüpften philosophischen Fragen erheischen würde.

Eine andere Schwierigkeit, die diese Texte der modernen Übertragung bereiten, sind die neuen Bedeutungen, die viele Wörter erhalten, so die zahlreichen Fachausdrücke der einzelnen Wissensgebiete. Hier ist es ein grosses Glück, dass wir die Führung der griechischen Vorlage haben. Noch günstiger liegen die Dinge, wenn auch arabische Erklärungen erhalten sind, aus denen wir ersehen können, dass und wie der Araber diese Begriffe erfasst hat. Ein Beispiel dieser Art entnehme ich wieder dem Rhetorikkommentar des Averroes, in dessen oft recht schwere Sprache mich einst Herr

(1) Vorsichtiger als M. u. B. handelte jedenfalls A. Müller, *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*, S. 38, wo er für die Übersetzung des Titels einer Schrift ' über den auf Sokrates zurückgeführten Beweis ' auch ' nach Sokrates benannten ' zuliess. Nur sah er nicht, dass wohl *Sorites* (Häufelschluss) zu lesen ist, was ja leicht mit *Sokrates* verwechselt werden konnte.

Prof. Horten in überaus liebenswürdiger Weise einführte. S. 3, 5 u. 8; 6, 11; 9, 8 u. a. kommt das Wort *ḍamîr* vor, das in seiner gewöhnlichen Bedeutung nicht in den Zusammenhang passt, dagegen ausgezeichnet im Sinne von ἐνθύμημα (verkürzter Schluss). Diese Auslegung wird durch das Griechische und die Bemerkung des Erklärers verlangt. Nicht immer sind wir in dieser günstigen Lage; sondern es ist manchmal recht schwer, die verwickelten Zusammenhänge zu entwirren, wie die verschiedenen Bedeutungen von *nâmûs* bei M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, S. 63, Anm. 4. Der Dinar sei der kleinste *nâmûs*, heisst es da. Die Lösung liegt hier für den klassischen Philologen näher als für den Orientalisten. Das Wort Dinar ist bekanntlich *denarius*, das dazu gehörige Substantiv ist *nummus*. Die Vermittlung durch die dorische Mundart der Neupythagoreer, deren Ökonomik ihren Ursprung in Italien hat, führte bei dem Orientalen zur leicht möglichen Verwechselung mit νόμος. Die Herleitung des Wortes ging verloren, nicht aber seine Bedeutung. Eine methodische Folgerung muss uns dieser Fall nahelegen. Zuerst sind die Texte zu bearbeiten, deren griechische Vorlage erhalten ist, dann dürfen wir erst an die anderen gehen. Dass von diesen Punkte die Auslegung und das Verständnis nicht nur der islamischen, sondern auch der mittelalterlichen lateinischen Philosophie, die beide weithin durch diese Übersetzungen bedingt sind, abhängt, kann hier nur angedeutet werden.

Die textkritischen Untersuchungen des II. Bandes zeichnen sich durch mustergültige Gründlichkeit aus. Man braucht nur die Arbeitsweise Zenkers, Furlanis oder auch das Verfahren von A. Mansion, *Étude critique sur le texte de la Physique d'Aristote* (*Revue de Philol.* XLVII, 1923, S. 5 ff.) zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied zu sehen. Manches bleibt aber auch so noch unsicher. Das kommt zunächst daher, dass es keine unmittelbare Übertragung aus dem Griechischen ist. Dann — und das gilt für andere Abschnitte des Werkes ebenfalls — ist das Beobachtungsmaterial zu dürftig. Von den 1462 Bekkerseiten des Corpus Aristoteleum sind es nicht einmal 20. Beides bedingt wohl ein gewisses Schwanken in der Wertschätzung der einzelnen Lesarten der Übersetzung. So sehe ich nicht ein, warum 1462a16 ἐνεργέστατα nicht als Lesart von Σ angenommen werden soll, zumal es sich durch den Sprachgebrauch des Aristoteles verteidigen lässt. Gegen die von Orientalisten vorgebrachten Bedenken, die allzu vorsichtig sind, muss in aller Deutlichkeit gesagt werden,

dass die Übersetzung für die Textkritik nur eine Seite darstellt. Ebenso wichtig ist die andere, das Griechische.

Neben den grossen Vorzügen des Werkes muss auch auf einige Schattenseiten hingewiesen werden. Die zu häufige Kritik des Verfassers an der Arbeit seines Vorgängers berührt unangenehm und ist nicht immer gerechtfertigt. Der Stil lässt viel zu wünschen übrig. Wenig übersichtlich ist der Druck. Für die kommenden Bände kann ich als nachahmenswertes Vorbild in dieser Hinsicht die oben genannte Veröffentlichung von M. Bouyges sehr empfehlen, die auch die hohen Ansprüche eines klassischen Philologen vollauf befriedigt.

Das Werk Tkatschs zeigt klar, wie ungeheuer schwer es ist, eine Schrift des Aristoteles in ihrem Weiterleben durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Für die *Poetik* hat er diese Aufgabe in ihrem schwierigsten Teile gelöst. Darüber hinaus hat er auch eine tragfähige Grundlage für die noch viel grössere Weiterarbeit gelegt. Dass diese Grundlage erweitert wird, ist gewiss. Aber ohne die mühsame Vorarbeit des stillen Gelehrten wäre das unmöglich. Dass Aussetzungen und Vorbehalte gemacht werden mussten, versteht sich bei solchen Arbeiten für Kenner von selbst, zumal wir am Anfang stehen. Die gestellte Aufgabe übersteigt das normale Können des Einzelnen. Nur wenige meistern das Griechische des Aristoteles und das Arabische der Übersetzung zugleich. So können Einzelausstellungen das Verdienst der Gesamtleistung nicht schmälern. Wer das vollbrachte Werk ganz zu würdigen in der Lage ist, wird dem toten Verfasser die verdiente Anerkennung nicht versagen: Aristotelesforschung, Arabistik, Geschichte der Philosophie, sie alle sind ihm verpflichtet. Dank schulden wir auch den Gelehrten, die die Herausgabe zu Ende führten. Unser Dank gebührt nicht zuletzt der hohen Auftraggeberin, die trotz der Ungunst der Zeit an der Veröffentlichung unentwegt festgehalten hat. Unsere besten Wünsche begleiten die geplante Weiterführung des grossen Unternehmens.

Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. Mittwoch und H. Schlobies – Berlin

(*Fortsetzung*)

[34.]

Von einer Übersetzung der Inschrift wird mit Rücksicht auf ihre fragmentarische Erhaltung abgesehen.

Z. 1. « und sein Bruder... ». Das darauf folgende Wort, von dem nur die ersten beiden Buchstaben בה erhalten sind, dürfte ein Eigenname sein.

Z. 2. Den Anfang ergänze zu ה]קשב oder וה]קשב, falls noch ein weiteres Verbum vorangegangen ist. — Zu חטי (und חטו), das eine Bautätigkeit bezeichnet, vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 169. — Die Ergänzung des Wortes am Schluss der Zeile ist zweifelhaft, möglich wäre ב]יתן.

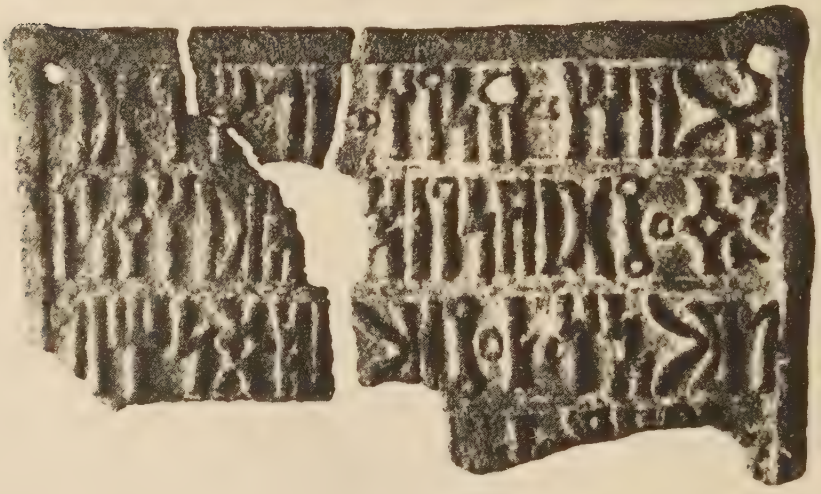
Z. 3. לו]פי ו וצח ו מקימתהמו. Zu dieser Wendung ist MM, *Himj. Inschr.* 27_9 zu vergleichen. Unsere Inschrift gehört in die Kategorie der Bauinschriften, die im Stile der Votivinschriften abgefasst sind wie MM, *Sab. Inschr.* 33 + 34 und 150. — Am Ende der Zeile liest man noch die Buchstaben אח, die sich einer befriedigenden Ergänzung und Deutung vorläufig noch verschliessen.

Z. 5. לדת ו]נעמת ו ות]נעמן. Weitere Beispiele für diese Formel sind MM, *Sab. Inschr.* 82_7, 85_6 f., 120_3.

35.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1895. Bronzetafel. 11,5 × 7 cm, 2-3 mm dick. Es ist nur der obere Teil, in 3 Stücke zerbrochen, erhalten. Die Schriftfläche ist von einem schmalen, leicht erhöhten Rand eingerahmt. Die Ecken der Tafel sind etwas nach aussen ausgeschweift. Die drei jetzt

auf der Platte befindlichen Bohrlöcher, je eins in den beiden Ecken und ein drittes etwas rechts von der Mitte der ersten Zeile, sind wohl nachträglich angebracht worden. Reliefschrift. Der Schriftcharakter ist verhältnismässig jung, wie die Formen des ו und des ב zeigen.



כרבה | ובניהו | לחיעת | ו
שפעת̄ת | בני | ח̇ . ד̄ם | הקני
למראהו | עת̄תר | ד̄סנח | ל
ו]פיהמו | ו . . .

[1]*Karibah nebst seinen beiden Söhnen Liḥajʿat und* [2]*Šāfʿaṯt, banū Ḫ . . ḏ*^{m}*, hat dargebracht* [3]*seinem Herrn, dem ʿAṯtar von Śanaḥ, zu* [4]*ihrem [W]ohle und . . .*

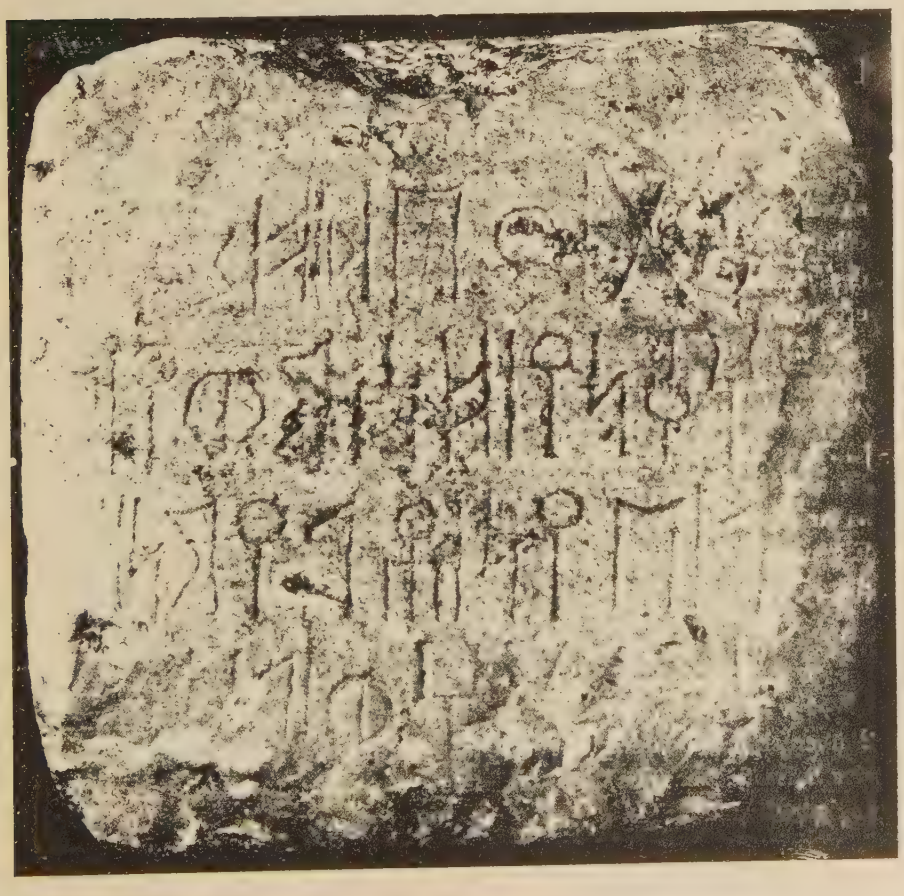
Z. 1. Zum Namen כרבה vgl. CI 569_1 רבה . . , das vielleicht auch zu כרבה zu ergänzen ist und nicht, wie die Edd. annehmen, zu dem sonst nicht belegten עבדרבה. — בניהו ist Dual. — לחיעת steht für לחיעת̄ת wie z. B. Cantineau V a_1 (neben לחיעת̄ת in b_2).

Z. 2. Der Dual בני statt des Plurals, obwohl drei Personen vorhergehen, bezieht sich wahrscheinlich nur auf die beiden Söhne. Weiterhin ist auffällig, dass das Verbum singularisch konstruiert ist

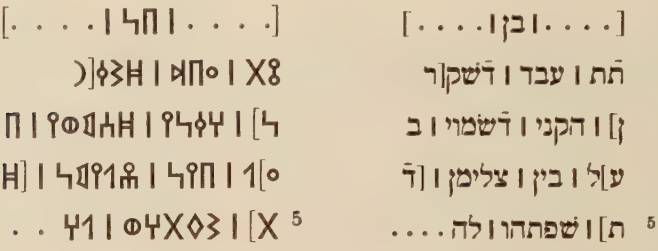
und entsprechend am Objekt למראהו in Z. 3 ein singularisches Suffix erscheint, als Subjekt des Satzes also nur der Stifter allein angenommen werden kann. — Der Name der Sippe lässt sich nicht mit Sicherheit ergänzen.

Z. 3. Das Objekt der Weihung fehlt wie in MM, *Sab. Inschr.* 85_3 oder in den kurzen Aufschriften CI 467, MM, *Sab. Inschr.* 137_1 und 171 A_2 und MM, *Himj. Inschr.* 4. — Völlig unregelmässig und bisher nicht belegt ist die Konstruktion von הקני mit der Präposition ל anstelle des blossen Akkusativs. Über מרא als Titel des Gottes ʿAṯtar ist MM, *Sab. Inschr.* S. 75 zu vergleichen. Der ʿAṯtar von Śanaḥ ist sonst nicht bekannt. In einer Inschrift aus Marib, CI 369, ist Śanaḥ der Name eines Grabbaues.

36.



Inv.–Nr. 31. 300 : 1607. Sehr dichter, splitteriger, weissgelber Marmor. 10 × 9 cm, rechts und links bis auf etwa je 1 Buchstaben vollständig, oben fehlt wahrscheinlich nur eine Zeile.



[. . . . | בן | . . . .]
תת | עבד | דשק[ר
ן] | הקני | דשמוי | ב
ע]ל | בין | צלימן | [ד
5 ת] | שפתהו | לה . . . .

[. . . . | ᛋᚢ | . . . .]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
5 [illegible]

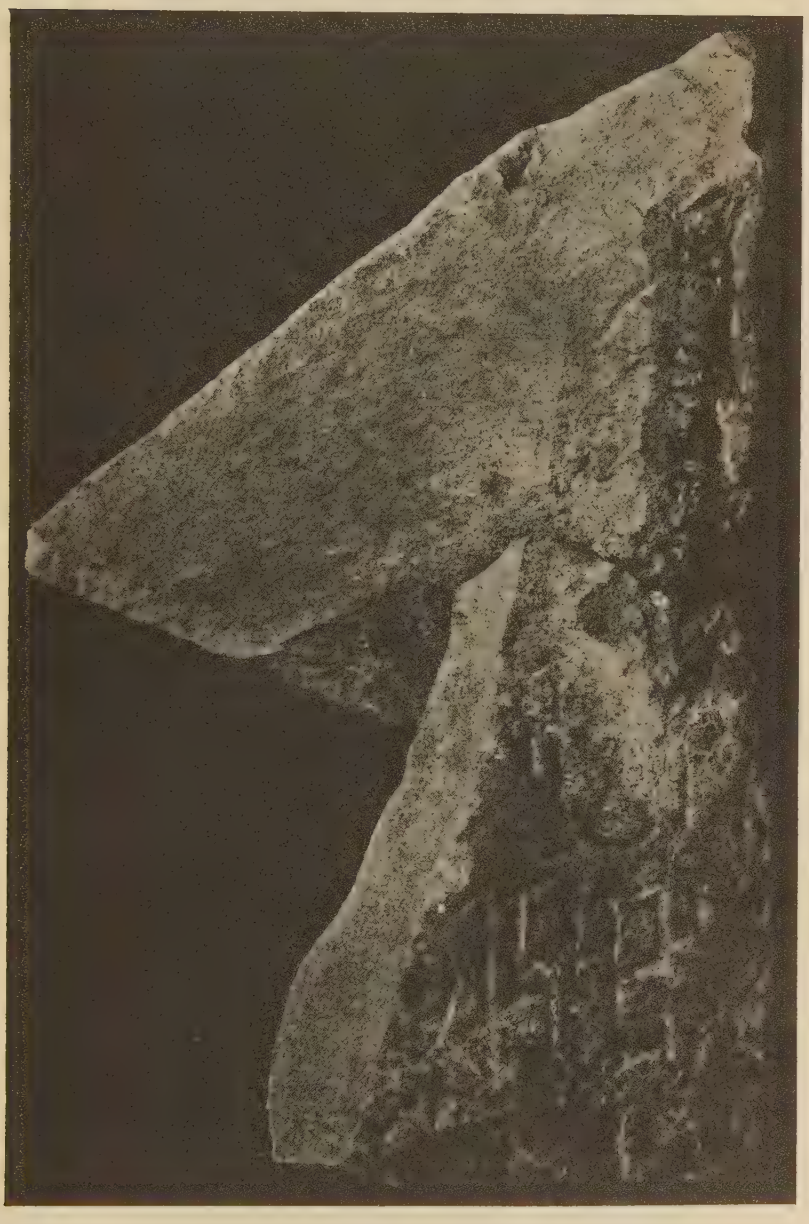
[1] [. . . ., *Sohn des* . . . .][2] *ṯt, Knecht des Ḏū–Šaq*[*rā*][3] *n, hat dargebracht dem Ḏū–Samāwī, dem He*[*rr*][4] *n von Bīn, die Statuette,* [*die*][5] *er ihm gelobt hat für* . . . .

Z. 1/2. Der Stifter der Inschrift war in der jetzt zerstörten ersten Zeile genannt. Von dem Namen seines Vaters, der offenbar mit עתת zusammengesetzt war, sind in Zeile 2 noch die beiden Schlussbuchstaben erhalten. Er bezeichnet sich als Klienten eines vornehmen Herrn, dessen Sippenname unter Vergleichung von CI 975 wohl zu דשקרן zu ergänzen ist.

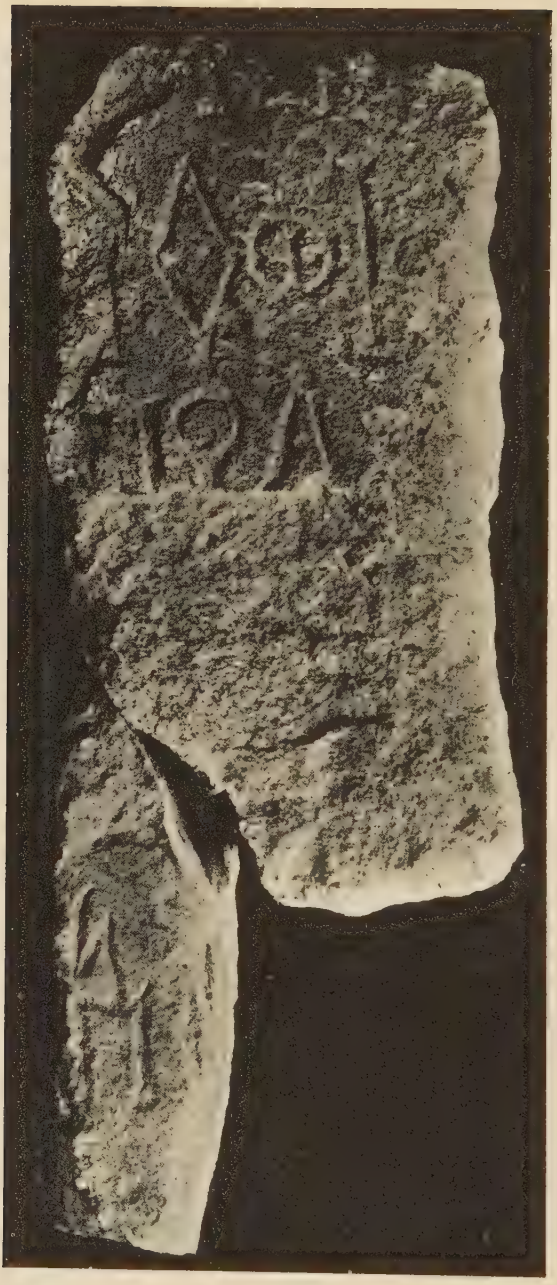
Z. 4. Die Inschriften, in denen der Gott Ḏū–Samāwī, Herr von Bīn, genannt wird, hat zuletzt Ign. Kratschkowskij, *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS* 1931, S. 439 zusammengestellt. — צלימן « die Statuette » ist grammatikalisch bedeutsam als erster sicherer Beleg für das Vorkommen der Diminutivform *fuʿail* im Altsüdarabischen. Damit ist diese Bildung, die man bisher nur aus einigen Eigennamen erschlossen hatte, nun auch als tatsächlicher Bestandteil der Sprache erwiesen.

37.

Inv.–Nr. 31, 300 : 1630. Gelber Kalkstein. 8 × 20 × 13 cm, 2 übereck aneinanderpassende Bruchstücke eines vermutlich auf allen vier Seitenflächen beschriebenen Blockes von quadratischer oder rechteckiger Grundfläche.



(Linke Seite)



(Rechte Seite)

Kante

	. . 𐩽
. .	𐩠]𐩣𐩥 𐩽 𐩥𐩰𐩺
. .	𐩥𐩰𐩺 𐩽 .
𐩱𐩻𐩣]𐩧𐩣	. . . 𐩣
𐩧𐩳𐩠𐩣]𐩥	𐩱
𐩧 𐩽 . 𐩣 .	

Kante

	. . |
. .	ה]מו | ופי
. .	ופי | .
אתֿמ]רם	. . . ם
רצֿהמ]ו	א
ר | . מ .	

Wie aus den wenigen erhaltenen Worten hervorgeht, handelt es sich um eine Votivinschrift.

38.

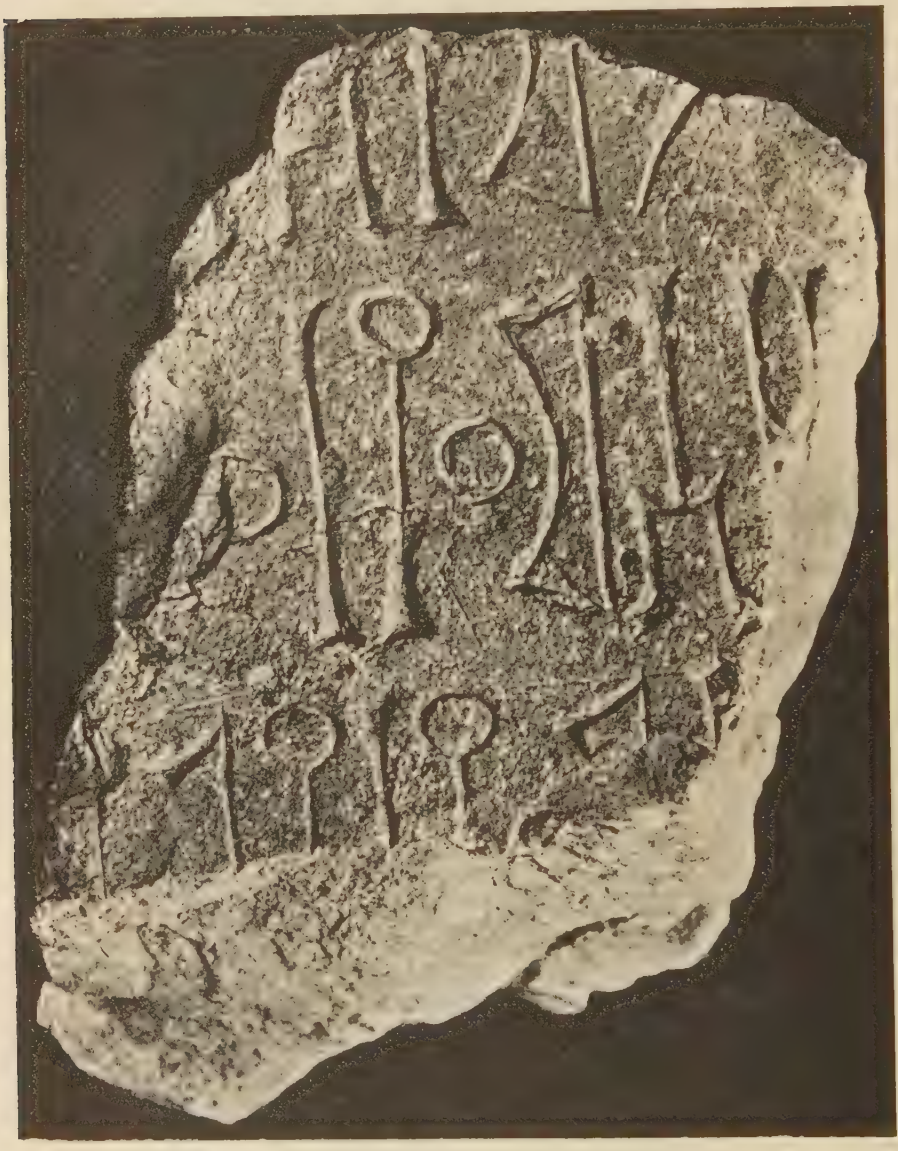
Inv.-Nr. 31. 300 : 1629. Weisslichgelber Kalkstein. 9 × 12 cm, auf allen Seiten abgebrochen.

. . . 𐩧𐩣 𐩽 𐩱]𐩤𐩥𐩡
𐩪𐩲𐩨]𐩬 𐩽 𐩦𐩣𐩲𐩺 𐩽 𐩥 . . .
𐩽 𐩪𐩲𐩨𐩬 𐩽]𐩦𐩣𐩲𐩺 𐩽 𐩻𐩡]𐩻 𐩽 𐩹 . . .

. . . רם | א]קול
שעב]ן | שׂמעי | ו . . .
| שעבן |]שׂמעי | תֿל]תֿ | דֿ . . .

Z. 1. Die Ergänzung א]קול ist unsicher.

In Z. 2 und 3 ist nur der Stammesname Sum^{c}aj, in Z. 3 mit dem Zusatz « Drittel », erhalten. Da nicht feststeht, welches der drei Drittel



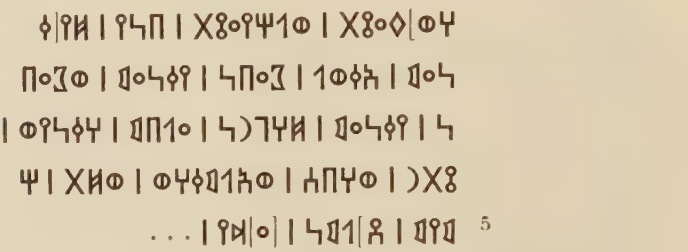
des Stammes gemeint ist — vgl. MM, *Sab. Inschr.* S. 13 f., 22 und 63 ff. —, ist die Zuweisung des Bruchstückes an eine bestimmte Ruinenstätte unmöglich.

39.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1625. Graugelbes, feinkörniges, kristallines Gestein. 47 × 49 cm, unten abgebrochen, sonst vollständig. Z. 1 und 2 stehen auf einer gegen die übrige Fläche des Steines etwas erhabe-

nen Querleiste. Der Stein ist oberhalb der Inschrift durch zwei schmale senkrechte Balken in drei gleiche Felder geteilt. In den beiden äusseren Feldern ist je ein Bukranion in Relief dargestellt. Im Mittelfeld

befindet sich die Darstellung vielleicht eines Symbols, das, soweit es der zerstörte Zustand erkennen lässt, aus einem senkrechten Mittelbalken besteht, der sich etwa in halber Höhe nach oben gabelt.



𐩪|𐩨𐩣 | 𐩲𐩬𐩥 | 𐩬𐩨𐩰𐩨𐩱𐩧𐩵 | 𐩬𐩨𐩪𐩵|𐩵𐩬𐩮
𐩥𐩨𐩫𐩵 | 𐩵𐩨𐩲𐩪𐩨 | 𐩫𐩨𐩲𐩬 | 𐩧𐩨𐩪𐩧𐩨 | 𐩵𐩨𐩲
𐩨 | 𐩵𐩨𐩲𐩪𐩬 | 𐩵𐩥𐩧𐩬𐩫𐩣 | 𐩲𐩥𐩵 | 𐩵𐩥𐩧𐩵 | 𐩨
𐩱 | 𐩬𐩣𐩵 | 𐩪𐩬𐩧𐩵𐩧𐩧𐩵 | 𐩪𐩣𐩧𐩵𐩧𐩵 | 𐩵𐩥𐩬𐩪𐩬
5 𐩵𐩨𐩵 | 𐩪𐩧|𐩨 | |𐩨𐩰𐩨 | . . .

הו|פעתת | ולחיעתת | בני | ד֯י|ק
נעם | אקול | שעבן | יקנעם | ושעב
ן | יקנעם | ד֯הגרן | עלבם | הקניו | ע
תתר | והבש | ואלמקהו | ודת | ח
5 מים | צ|למן | |ע|רי | . . .

[1] *Hau]f*ᶜ*at̲t und Liḥaj*ᶜ*at̲t aus der Sippe Dū- J-[q]*[2] *-n*ᶜ*amm, Qaile des Stammes J-q-n*ᶜ*amm, und der Stam*[3]*m J-q-n*ᶜ*amm von der Stadt* ᶜ*Alab*[m] *haben dargebracht dem* ᶜ*A*[4]*t̲tar und dem Hobas und dem Almaqahū und der D̲āt-Ḥi*[5] *[maj*[m] *die Sta]tue in . . .*

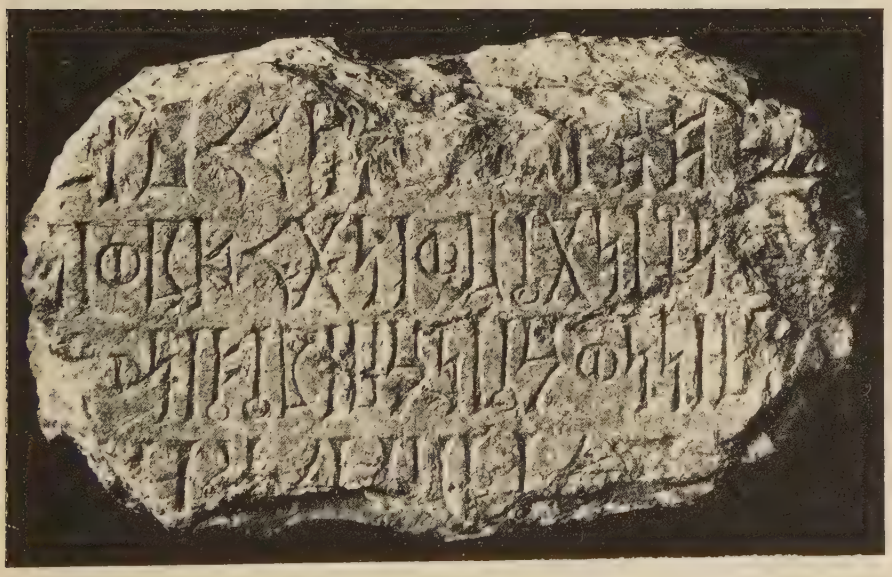
Z. 1 f. Die Sippe D̲ū- J-q-nᶜamm begegnet uns noch in einem Watf-Texte des Museo Nazionale Romano (ANSALDI, *Il Jemen nella storia e nella leggenda,* Abb. 91). Sie stellt, wie unsere Inschrift zeigt, die Qaile für den Stamm J-q-nᶜamm, nach dem sie sich auch nennt. Eine brauchbare Erklärung für den ersten Bestandteil des Namens יקנעם vermögen wir nicht zu geben. Den Personennamen מקנעם in der ḥaḍramautischen Inschrift JAUSSEN Aden I, den man heranzuziehen geneigt ist, hat RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques* I S. 2 7 mit der Wurzel קנן in Verbindung gebracht und als « Muqannᶜamm » (= Knecht des ᶜAmm) gedeutet. Gegen diese Auffassung spricht

jedoch, dass das Partizip des Kausativs im Altsüdarabischen, soweit wir wissen, das Präfix *h* bezw. *s* niemals verliert (1).

Der Wohnsitz des Stammes J–q–nʿamm ist nach Z. 3 die Stadt ʿAlab, die bisher in den Inschriften nicht belegt ist. Dagegen wird bei Nešwān ein Ort ʿAlab genannt, und eine Feste des gleichen Namens, die südlich von Ṣanʿā zu suchen ist, spielt in den Kämpfen des Zaiditenimāms al–Hādī ila ʿl–ḥaqq eine Rolle, s. VAN ARENDONK, *De Opkomst von het Zaidietische Imamaat in Yemen,* S. 204. Ob das ʿAlab unserer Inschrift mit einem von ihnen identisch ist, muss vorläufig noch offen bleiben.

40.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1614. Dichter, splitteriger, graugelber Kalkstein. 31 × 17 cm, auf allen Seiten abgebrochen.



Die Inschrift ist in MM, *Sab. Inschr.* Nr. 167 nach einer Zeichnung der Herren RATHJENS und VON WISSMANN veröffentlicht worden.

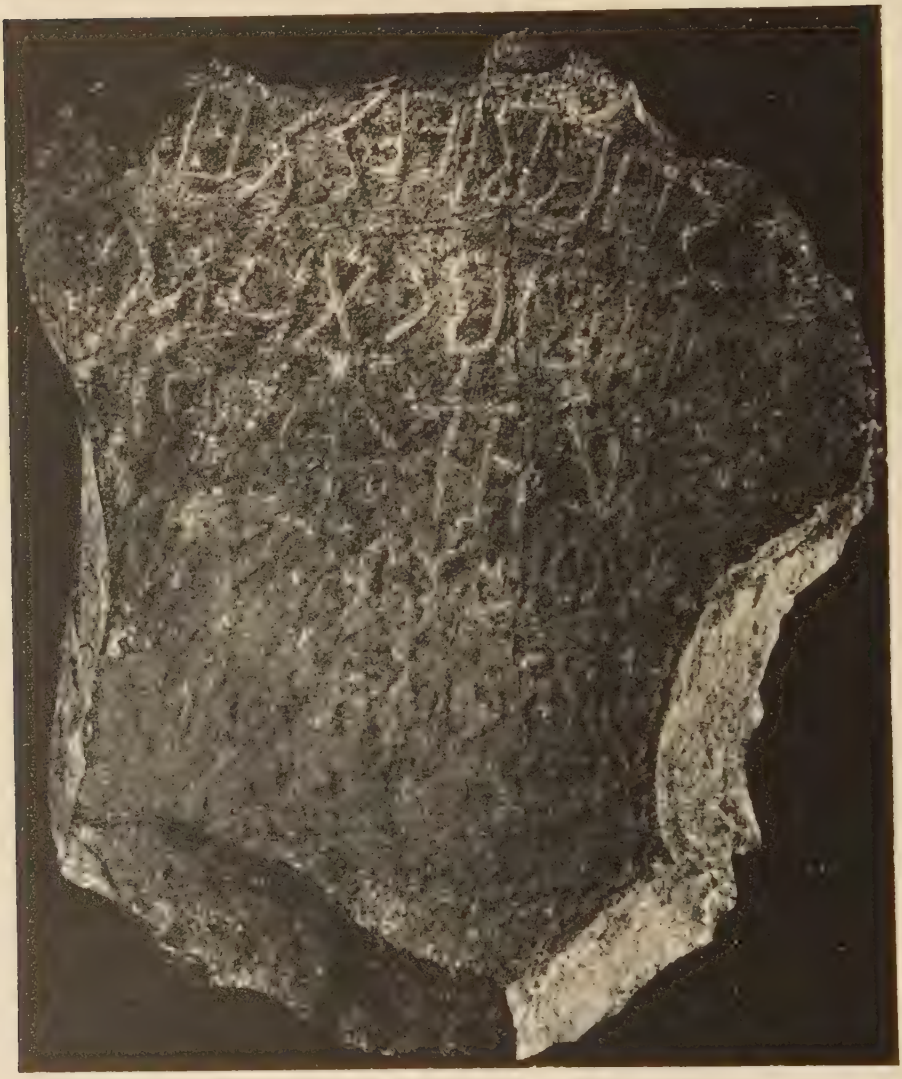
Die dort gegebene Lesung der ersten Zeile lässt sich nicht aufrecht erhalten.

(1) יקנעם kommt als Name eines Ortes im Stamme Sebulon dreimal im Buche Josua vor.

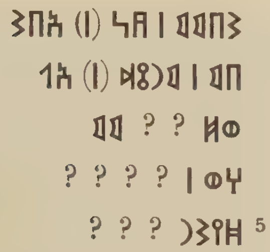
Am Anfang von Zeile 2 ist vor dem ו noch ein Buchstabe sichtbar, wahrscheinlich ein נ.

In Zeile 3 ist das י von תנין deutlich zu erkennen.

41.



Inv.-Nr. 31. 300 : 1581. Schwarzer Basalt, aus dem Naturblock herausgeschlagen. 23 × 27 cm, vollständig.



שבמם | בן (ו) אבש
בם | מרתד (ו) אל
וד ? ? מם
הו | ? ? ? ?
דישר ? ? ? 5

[1] *Šibām^{m} bin Abīša[2]bam hat dargebracht dem Īl(?) . . . . .*

Die Inschrift gehört der flüchtigen Ausführung und dem Schriftcharakter nach zu den sogenannten Graffiti, über welche die Ausführungen von MM, *Sab. Inschr.* S. 155 ff. zu vergleichen sind. Zu der Zusammenstellung des bisher bekannten Materials, *ebenda* S. 156 Anm. 1, sind jetzt nachzutragen die Inschriften Boscawen 5-12 (Ryckmans, *Le Muséon* XLV S. 287 ff.), eine Anzahl unveröffentlichter Graffiti, die H. von Wissmann in Ḥaḍramaut kopiert hat, und die von Grimme, *Le Muséon* XLVIII S. 255-274 veröffentlichten Graffiti der Sammlung Glaser.

Mit den übrigen Vertretern seiner Gattung hat auch unser Text die Eigenschaft, schwer lesbar zu sein, gemeinsam. Nur die ersten beiden Zeilen lassen sich mit Sicherheit entziffern. Vor allem entgeht uns die eindeutige Feststellung des Namens der Gottheit, an die das Proskynem gerichtet ist: אל, אלו, אלמקה oder irgend ein anderer gleich anlautender Name.

42.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1593. Gelbweisser Kalkstein. 29 × 17 cm, links abgebrochen. Einzeilige Inschrift auf einer im Übrigen unbeschrifteten Platte. Der Anfang der Inschrift ist zerstört.

. . . אל | בחתי | בלקן | . . .

. . . . die beiden bāḥat aus balaq–Stein . . .

Über den Ausdruck בחת vgl. die Ausführungen im Kommentar zu MM, *Sab. Inschr.* 162.

43.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1632. Roter Kalksandstein. 15 × 11 cm. Räucheraltar, stark zerstört. Die Inschrift befindet sich auf der Vorderseite und der linken Seitenfläche der Basis und dürfte bis auf eine geringe Lücke am Schluss vollständig sein. Auf der Vorderseite des Aufsatzes sind Reste der ornamentalen Verzierung erhalten. Sie bestand, ähnlich wie bei dem Altar MM, *Sab. Inschr.* 171, aus einem vertieften Mittelfeld mit liegendem Halbmond und rechts und links je einer durch eine Anzahl wagrechter Rillen belebten Leiste.

𐩥𐩠𐩨𐩱𐩡 𐩠𐩤𐩬𐩺 | 𐩣𐩧	והבאל הקני | מר
𐩱𐩠𐩥 | 𐩱𐩡 𐩠𐩬 | 𐩱𐩡𐩠 ..	אהו | אל הן | אלה ..

[1] *Wahb'īl hat dargebracht* (den Altar) *seinem H[2]errn, dem Ilāh, dem Gott* [*von?*] oder: *dem Ilāh, seinem Gotte.*

(Rechte Seite)

Z. 1. Zum Fehlen des Objekts nach הקני in kurzen Aufschriften s. oben zu Nr. 35_3.

(Linke Seite)

Z. 2. אלהן « der Gott » wie oben in Nr. 12_5. Welcher Gott hier gemeint ist, muss dahingestellt bleiben.

44.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1757. Gelber Kalkstein. 9 × 6 × 9 cm, innen 2 cm tief. Räucheraltärchen von quadratischem Grundriss auf 4 etwas über $^1/_2$ cm hohen Eckfüssen. Die Inschrift befindet sich auf den Aussenwänden.

𐩧𐩬𐩵 𐩡𐩵𐩬 𐩮𐩧𐩥 𐩢𐩹𐩫

רנד לדן צ̇רו חד̄ך

Narde, Ladanum, Balsam, Ḥaḏak.

Die gleichen Aromata wie auf unserem Stück werden auch in der Inschrift CI 690 genannt. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I S. 116 gibt eine Zusammenstellung der in den Inschriften vorkommenden Spezereien.

45.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1647. Grauer Kalk. 26 × 22 cm, vollständig. In zwei nebeneinander liegenden vertieften Feldern sind in roher Reliefdarstellung zwei symmetrisch zu einander stehende, mit Lanze und Schwert bewaffnete Krieger abgebildet. Ihr Gesicht ist dem

Beschauer zugewendet. Sie sind nur mit einem bis über die Kniee herabfallenden Lendentuch bekleidet. Der Oberkörper, an dem die fast weiblich gebildeten Brüste auffallen, ist nackt. Auf dem oberen Rande der Platte ist über jeder Figur ihr Name eingegraben.

Grabstelen mit Darstellungen von Kamelreitern sind verhältnismässig nicht selten, s. MM, *Sab. Inschr.* S. 233 f. Dagegen dürfte der Hamburger Stein das erste Beispiel für die Reliefdarstellung von Fussoldaten sein, wenn man von CI 482 absieht, das einen unbewaffneten Mann wiedergibt.

𐩥𐩦𐩲𐩣	𐩥𐩠𐩨𐩱𐩡
ושׂעם	והבאל
Wāsiʿm.	*Wahbʾīl.*

Der Eigenname ושׂעם ist neu. Vom gleichen Stamm sind der Beiname אושׂע, CI 174_1, und der weibl. EN ושׂעת, CI 420_{1-2}, gebildet.

(*Fortsetzung folgt.*)

Die äthiopische Übersetzung eines Kapitels aus einer verlorenen hebräischen Chronik

A. Z. Aešcoly – Jerusalem

Es wurde viel über die Quellen des *Yosifon* geschrieben, aber fast auschliesslich über denjenigen Teil des Buches der die jüdische Geschichte im römischen Zeitalter oder eventuell noch über den Teil der sich auf die Alexander betreffenden Erzählungen bezieht. Dagegen hat man sich nicht mit jenem Teile des *Yosifon* beschäftigt, der weder dem Hegesippus noch einer anderen uns zugänglichen Quelle entlehnt ist. Im *Yosifon* handelt es sich eigentlich beinahe ausschliesslich um die ethnographische Einleitung. Dieselbe ist in den Grundzügen mit den ethnographischen Kapiteln in der Legendensammlung *Sepher hay-Yāšār* und in der Chronik des Yeraḥme'ēl identisch. Sie bildet inhaltlich gewiss einen der Bestandteile einer hebräischen Chronik, die in ihrer ursprünglichen Form nicht auf uns gekommen ist. Wir kennen sie lediglich aus späteren Kompilationen, von denen sich besonders drei erhalten haben: der *Sepher hay-Yāšār,* die Chronik des Joseph ben Gorion und die Chronik des Yeraḥme'ēl, die selbst uns lediglich in einer durch 'El'ăzār ben 'Ascher hal-Lewi mit dem *Yosifon* kompilierten Schrift bekannt ist. Da wir die Chronik selbst nicht kennen, ist es uns auch nicht möglich, etwas Sicheres über die Zeit ihrer Abfassung zu behaupten. Jedoch ist dieselbe auf Grund der Kompilationen in das frühe Mittelalter zu setzen.

Das von allen uns bekannten Kompilatoren benutzte ethnographische Kapitel, dessen Fragmente auch in anderen Quellen vorkommen, hat seine Eigentümlichkeiten, die eine nähere Untersuchung verdienen. Sehen wir uns dieses Kapitel zunächst einmal in der Form an, in der es uns im *Yosifon* vorliegt.

Da heisst es:

אדם הוליד את שת... נח הוליד שם וחם ויפת. בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון... ואלה משפחות בני יפת בארצות אשר נפוצו משם ללשונותם לארצותם לגוייהם. בני גומר הם פרנקום היושבים בארץ פרנצא על נהרי פרנטא על נהר סינא. ריפת הם ברטונים היושבים בארץ ברטניא... (1)

Adam zeugte Seth... Noah zeugte Sem und Ham und Japheth. Die Söhne Japheth's: Gomer und Māgog und Mādai und Jāwān... Und diese sind die Sippen der Söhne Japheth's in den Ländern, von denen aus sie sich verbreiteten nach ihren Sprachen, Ländern und Völkerschaften. Die Söhne Gomer's sind die Franken, die im Lande Frankreich sitzen, an den Flüssen [von] *França* (?), *am Fluss Seine. Riphath sind die Briten* (*Bretonen?*), *die im Lande Britannien* (*Bretagne?*) *sitzen...*

Dass diese Einleitung einer anderen Quelle entlehnt ist als der sonstige Inhalt des Buches, ist klar. Sie steht weder in einer direkten Beziehung zum historischen Hauptteil des Buches, noch ist sie den uns bekannten Quellen des *Yosifon,* dem lateinischen Hegesippus, dem Josephus, den *Gesta Alexandri,* entlehnt. Der Verfasser gibt sich nicht einmal die Mühe, die ethnische Geschichte der semitischen Völkerschaften aus seiner Quelle abzuschreiben, da es ihm lediglich auf die Stammesgeschichte des japhetitischen römischen Volkes ankommt, das er dem Leser vorstellen will, bevor er es mit seinem Eingreifen in die Geschichte Judäas, dem eigentlichen Sujet seines Werkes, bekannt macht. Auch der arabische *Yosifon,* den Wellhausen als ein vom hebräischen Text unabhängiges und auf eine gemeinsame Quelle zurückgehendes Bruderwerk erklärte (2), hat dasselbe ethnische Stück ohne die Namen der Völkerschaften Sem's und Ham's.

Eine besonders interessante Methode betreibt der Verfasser des Buches *Yāšār* in seinem ethnographischen Kapitel. Er schreibt die Genealogie von Genesis X ab und fügt ihr die seines Erachtens dort

(1) *Yosifon,* ed. Ginzburg-Kahane (Berdyczew, 1896-1913), S. 1.

(2) *Der arabische Josippus* (= *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Classe.* N. F. Bd. I, No. 4) (Berlin, 1897), S 44-46; über den Text, *ibid.*, S. 6. Der gedruckte arabische Text (ältere Übersetzung?) تاريخ يوسيفوس اليهودي Beiruth, o. J., der kürzer ist als der hebräische *Yosifon,* unterscheidet sich von ihm kaum in dieser Beziehung.

fehlenden Namen hinzu. So z. B. zählt die Schrift von den Sippen der Japhet-Söhne nur die Namen der Söhne von Gomer und Yawan auf, dagegen lässt sie die Namen der Söhne von Māgog, Mādai, Tubal, Mešech und Tiras aus. Der Verfasser des *Sepher hay-Yāšār* füllt diese Lücke ohne weitere Bemerkung aus, indem er einfach hinzufügt:

ובני מגוג אליחורף ולובב. ובני מדי אחון וזילא וחוני ולוטי... ובני תובל אריפי וכשד ותארי. ובני משך רדון וזדון ושיבשני. ובני תירס בניוב וגירא וכזיון ולופריון ונילק (1)

Einige dieser Namen sind mit denjenigen der japhetitischen Stammesgeschichte des *Yosifon* gemeinsam, was auf eine ihnen gemeinsame Grundquelle hinweist. Kompositionell aufgefasst scheint sich im Buch *Yāšār* eine ursprünglichere Schicht der Grundquelle erhalten zu haben: hier sind es die Namen der Sippen der Söhne Japhet's, während es sich im *Yosifon* lediglich um eine Übersetzung bzw. Erklärung der Namen der Söhne Japhet's selbst handelt. Es ist gut möglich, dass dies die ursprüngliche Form der ethnographischen Teile der Chronik war: Nachträge zur biblischen Genealogie zu liefern.

An dieselbe Methode hält sich der Verfasser auch in der Aufzählung der Söhne Ham's. Von diesen hat uns die Bibel die Namen der Söhne von Pūṭ nicht übermittelt. Wir erfahren dieselben vom *Sepher hay-Yāšār:* גבל וחדן ובנה ועדן (2). Die vollständigste Liste der Namen der Völkerschaften Ham's findet sich jedoch in der Chronik Yeraḥme'ēls. Hier finden wir in zwei verschiedenen Versionen die beiden uns bekannten Methoden, diejenige des *Yosifon* und diejenige des *Sepher hay-Yāšār:* eine geographische Erklärung der in der Bibel vorkommenden Namen und einen Nachtrag der dort unerwähnten Namen. Wichtiger aber ist uns in dieser Quelle eine Bestätigung der Existenz des verlorengegangenen von den Hamiten handelnden Teiles der Chronik.

Die erste Version bei Yeraḥme'ēl lautet wie folgt:

ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען. כוש נקרא אתיופיאה. מצרים - איגיפטאי. פוט - ליביאה. כנען - ארץ ישר'. ובני כוש סבא וחוילה וסבתא ורעמה וסבתכא ובני רעמה שבא ודדן. סבא - סבאים ערביא ואינדיאה, חוילה - ניתילי, סבתא - אשטבר,

(1) Editio Goldschmidt (Berlin, 1923), S. 20.

(2) Id., *ibid.* — Die Namen sind entstellt und nicht übersetzbar

סבת(כ)א ורעמה לא מצאתי . ובני רעמה שבא מלכת ודדן אומה היא אשר למזרח ארץ כוש

וכוש ילד את נמרוד ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך אידישא . אכד עיר ניזיביש ...

ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים וגו' לא ידעתי כי מלחמות היו בין בני כוש ובני מצרים ונתערבו יחד ולא נמצאו ...

וכנען ילד את צדון בכורו . ועל שמו נקראת צידון עיר אשר בפיניקי ... (1)

« ' Und die Söhne Ham's: Kuš und Miṣraïm und Pūṭ und Kenaʿan '. *Kuš heisst Äthiopien. Miṣraïm = Ägypten. Pūṭ = Lybien. Kenaʿan = Palästina.*

' Und die Söhne Kuš's: Sebha und Ḥawilāh und Sabhtāh und Raʿmāh und Sabhtekhā. Und die Söhne von Raʿamāh: Šebha und Dedān '. *Sebha = Sabäer: (zwischen?) Arabien und Indien, Ḥawilah = Githili* (?), *Sabhetha = ʾšṭbri* (?), *Sabhethekhā und Raʾamah — habe ich nicht* [*den Bescheid*] *gefunden.* ' Und die Söhne von Raʿmāh Šebhā ' — *ein Königreich* — ' und Dedān ' — *ist eine Nation östlich vom Lande Kuš* —.

' Und Kuš zeugte Nimrod, und der Anfang seines Reiches war Babel und Erekh ' = *Edessa.* ʾAkkad = *die Stadt Nisibis...*

' Und Miṣraïm zeugte die Lyder und die ʿAnāmer und die Lehābher usw. ' — *ich weiss nicht* [*deren Bescheid*], *denn Kriege waren zwischen den Söhnen von Kuš und den Söhnen von Misraïm, und sie vermischten sich miteinander, und wurden nicht gefunden...*

' Und Kenaʿan zeugte Sidon seinen Erstgeborenen '. *Und nach ihm wird Sidon, eine Stadt in Phönizien genannt, ...* ».

In der zweiten Version heisst es:

ובני חם כוש ומצר' ופוט וכנען . ואלה בני כוש שבא ושודן ובני מאיפון טינוש ציליא טילוף גילוג ליפוך . ובני כנען צידון ודאנדאים רצין שימים אורואין נימינים חמתים ניפים טילשאילג כושים . וכוש ילד את נמרוד ... ומצרים ילד את לודים ... וכפתורים . הם החלו לבנות עיירות אלה צידון ובניתיה ריסון כיאוא מזאנרי שקלון דביר קמי טילון לאביש סדום ועמורה אדמה וצבוים ... (2)

(1) M. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel, or the Hebrew Bible Historiale* (= *Oriental Translation Fund.* New Series. IV), (London, 1889), Facsimile zum 31. Kapitel, im Anhang. — Etwas von der Quelle Yeraḥmeel's, finden wir im Jerusalemischen Targum zu Genesis X; cf. M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan* (*Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch*), (Berlin, 1903), S. 17.

(2) Gaster, *op. cit.*, Facsimile zu Kap. 26. — Die geographischen und ethnographischen Namen dieses Stückes sind ganz enstellt. Nur in der Er-

Der Verfasser ist sich also des Fehlens einer Tradition in Bezug auf die übrigen Völkerschaften Ham's bewusst. Natürlich trägt kein Krieg zwischen Ägypten und Abessinien die Schuld daran, sondern die Tatsache, dass Afrika — das Land der Söhne Ham's — im Mittelalter *terra incognita* und Wesentliches über dessen Einwohner nichts bekannt war.

Es steht also ausser jedem Zweifel, dass dieses ethnographische Stück einen Teil der verlorenen Chronik bildete und dass dasselbe nicht nur fehlerhaft, sondern auch lückenhaft auf uns gekommen ist. Da die Reste der Chronik lediglich in kompilierten Geschichtswerken auf uns gekommen sind, so hat eben die den europäischen mittelalterlichen Kompilatoren nutzlose hamitische Genealogie zumeist darunter gelitten.

Es soll uns aber nicht verwundern, wenn wir dieses Fragment in einer wahrscheinlich stark entstellten Form in einer anderen orientalischen Sprache wiederfinden. Dass es sich dabei um einen äthiopischen Text handelt, ist eigentlich noch weniger verwunderlich: ist ja die äthiopische Übersetzung des *Yosifon,* das ዜና ፡ አይሁድ ፡ zu einem halbkanonischen Werke der monophysitischen Kirche geworden. Ausserdem durfte doch wohl ein abessinischer Verfasser gerade am hamitischen Teile des ethnologischen Kapitels Interesse finden.

Es ist dabei aber auch noch von Interesse, Einblick in die Komposition eines der sonderbarsten Bücher des äthiopischen Schrifttums zu bekommen.

Wir wissen nichts Sicheres über die Entstehung und den Verfasser des መጽሐፈ ፡ ምስጢረ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ des « Buches der Mysterien von Himmel und Erde » (¹). Die Zeit der Entstehung des

---

klärung zum letzten Vers befinden sich die Namen einiger palästinischer Ortschaften, die von den Söhnen Miṣraïm's erbaut wurden: Askalon, Debir, Lakiš, Sodom und Gomorrha usw. Sidon wird hier noch einmal im Geiste der Tradition als von Hamiten erbaut erwähnt.

(¹) Der 1. Teil des Buches wurde, mit einer französischen Übersetzung, von J. Perruchon, unter Mitwirkung von I. Guidi herausgegeben: *Le Livre des mystères du ciel et de la terre,* in *Patrologia Orientalis,* Bd. I (Paris, 1907), Fasc. 1. Die drei anderen Teile des Werkes wurden herausgegeben und übersetzt von S. Grébaut: *Les trois derniers traités du Livre des mystères du ciel et de la terre, ibid.,* Bd. VI (Paris, 1911), Fasc. 3. Neuerdings erschienen: E. A. Wallis Budge, *The Book of the Mysteries of the Heavens and the Earth and Other Works of Bakhalya Mîkâ'él (Zôsîmâs).* The Ethiopic Texts edited from the Unique Manuscript (Éth. 37 Peiresc) in the *Biblio-*

Buches liegt wohl im 15. Jahrhundert, aus welchem das einzige in Europa uns bekannte Manuskript stammt (1).

Solange man den Inhalt des Buches nicht kannte, glaubte man, es mit dem verschollenen Buche *Henoch* zu tun zu haben, das zu dieser Zeit in Europa noch nicht bekannt war. Diese irrtümliche Annahme führte Job Ludolf zu einer Reise von Frankfurt am Main nach Aix-en-Provence, um endlich das verschollene Henochbuch ausfindig zu machen, was aber erst zweihundert Jahre später gelang. Die Enttäuschung Ludolfs führte ihn zu einer geradezu verächtlichen Stellung diesem Buch gegenüber (2).

Das 1. Buch selbst stellt sich als eine Art Midrasch von Legenden und Mystik dar, der Homilien enthält über das Weltall und seine Erschaffung, über die Sintflut, über Noah und seine Söhne, über den Exodus, die Erzväter, das Tabernakel und den Priesterdienst, die Visionen Ezechiels, die apokryphen Visionen Daniels und Ezra's, über das Jüngste Gericht, über Jesus und den Antichristus usw.

Der Inhalt des 1. Buches wurde kritisch noch nicht bearbeitet. Doch wurde bereits beobachtet, dass der Grundstock des Buches auf jüdischen Ursprung zurückzuführen ist. Sowohl Gedankengang wie Form lassen an die hebräische und zwar an die midraschisch-mystische Literatur denken. Die Buchstabenkombinationen und Zahlen-« Geometrien » weisen oft direkt auf im Buche korrumpierte hebräische Wörter hin (3). Übrigens, ist das Buch höchstwahr-

---

thèque Nationale with English Translations, Oxford, 1935. — Über die Entstehung und den Verfasser siehe die wichtige Besprechung der französischen Ausgabe des 1. Buches von C. Conti Rossini, in *Göttingische gelehrte Anzeigen,* Bd. CLXXV (1913), S. 106-112. Siehe auch die Rezension der englischen Ausgabe des Werkes von J. Simon, in *Biblica,* Bd. XVIII (1937), fasc. 1.

(1) Siehe die Einleitung von F. Nau zu den beiden Teilen der französischen Ausgabe: *Note additionnelle,* in *Patrologia Orientalis,* Bd. I (1907), S. VIII-XII; und *Complément à l'histoire du manuscrit éthiopien 117, ibid.,* Bd. VI (1911), S. 375-383. Cf. auch C. Conti Rossini, *art. cit.,* S. 107-108, und I. Guidi, [*Breve*] *Storia della letteratura etiopica* (Roma, 1932), S. 55-56.

(2) Cf. J. Ludolfus, *Historia Æthiopica* (Frankfurt a. M., 1681), Buch III, Kap. 4, und *Ad suam Historiam Æthiopicam Commentarius* (Frankfurt a. M., 1691), S. 347; auch die Einleitung von I. Guidi zum ersten Buche und die von S. Grébaut, zu den anderen Teilen (*supra,* S. 105, Anm. 1).

(3) Siehe die Einleitung von Grébaut, (ibid.).

scheinlich aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt worden, was im äthiopischen Schrifttum normale Erscheinung ist.

Nach der Erzählung von der Sintflut findet sich in diesem Werke eine Liste der Namen der Völker, die Gott in die verschiedenen Länder zerstreute. Dieses Kapitel ist im Buche aus dem Zusammenhang gerissen und sicherlich aus einer anderen Quelle an diese Stelle gesetzt worden.

Da heisst es:

ዝንቱ ፡ አስማተ ፡ ልሳናቲሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ሴም ፤ አሪ ፡ አዚ ፡ ሶሪ ፡ ዕብሪ ፡ ፈሊ ፡ ኬሊ ፡ ሄኒ ፡ ሴኒ ፡ አኤዱ ፡ ተኬሊ ፡ ኖጊ ፡ ቄኒ ፡ ሜልያሪ ፡ ከክሊ ፡ ማቲ ፡ ሌሚ ፡ ሕሕኒ ፡ ሴሜዴ ፡ ዬዬኒ ፡ ኬጤጢ ፡ ሌሜሚ ፡ አሴሪ ፡ ቶሪ ፡ ሞዲ ። ወፈያድሊሆሙ ፡ ፷ ።

ወአሪ ፡ አረብ ፡ ብሂል ። በከመ ፡ ትቤ ፡ ኦሪት ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፤ ሴሪ ፡ ዘሚን ፡ ይብልዎሙ ፡ ወየሪ ፡ ዕብራዊያን ፡ ይብልዎሙ ። ፈሪ ፡ ፋርስ ፡ ብሂል ። ወኬሊ ፡ ከለዳዊያን ፡ ወሄኒ ፡ ሄናሴውያን ፡ ብሂል ። ወሴሪ ፡ አሴራዊያን ፡ ብሂል ፡ ዘውእቱ ፡ ወልዱ ፡ ለሴም ። ወትኩሊ ፡ ትኩን ፡ ብሂል ፤ ኖጊ ፡ ኖጌባዊናን ፤ ወቀኔ ፡ ቀናዊያን ፡ ብሂል ፤ ሜሊ ፡ ሜላዊያን ፡ ብሂል ፤ ያሬ ፡ ያሬማዊያን ፡ ብሂል ፤ ክክኒ ፡ ከናናዊያን ፡ ብሂል ፤ ማቲ ፡ ማቴናን ፡ ብሂል ፤ ሌማ ፡ ሌማዊያን ፡ ብሂል ፤ ሕንኒ ፡ ጌኖታዊያን ፡ ብሂል ፤ ስምዲ ፡ ስምዳዊያን ፡ ብሂል ፤ ዬዬኒ ፡ ዮናናዊያን ፡ ብሂል ፤ ኬጤጢ ፡ ኬጤዎን ፡ ብሂል ፤ ወሌሜሚ ፡ ሌማዊያን ፡ ብሂል ፤ ሶሪ ፡ ሶርያዊያን ፡ ብሂል ፡ ወሞጺ ፡ ሞጻዊያን ፡ ብሂል ። እሉ ፡ ሕዝብ ፡ በበ ፡ ነገዶሙ ፡ ዘሴም ፡ ወበበ ፡ ልሳኖሙ ።

ወደቂቁነ ፡ ለካም ፡ ከመዝ ፡ ልሰናቲሆሙ ፤ ቅብጢ ፡ ግብጽ ፡ ሐበሲ ፡ ኖዘዚ ፡ ደንኪል ፡ ዴሚሳዊ ፡ እንዚ ፡ እንድሪ ፡ ሱሊ ፡ ዲዱቢ ፡ ከኒ ፡ መንበሪ ፡ ተሪብኒ ፡ ቶሪ ፡ ዱሪ ፡ ሚኪ ፡ ኩዕዚ ፡ ሄሚ ፡ ሌቢ ፡ ሴሬዊ ፡ ሌዚ ።

ቅብጢ ፡ ቅብጥ ፡ ብሂል ፤ ወግብጽ ፡ ግብጽ ፡ ብሂል ፤ ወሐበሲ ፡ ዘውእቶሙ ፡ ትግራይ ፤ ወኖቢ ፡ ዘውእቶሙ ፡ ኖባዊያን ፡ ብሂል ፤ ፈሲ ፡ ኤሎፍሊ ፡ ብሂል ፤ ወዛሪ ፡ ዘራዊያን ፡ ብሂል ፤ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ መንገለ ፡ አድባረ ፡ አሳት ፤ ወሊባ ፡ ዐረቢሆሙ ፡ ለእሉ ፤ ወባሊ ፡ ይነ

ብሩ ፡ ጎበ ፡ ትንግሥ ፡ ብእሲት ፡ መንገለ ፡ ሠርቁ ፡ ለያፌት ፤ መለይእቲ ፡ ብእሲት ፡ እን ኮ ፡ ትንግሥ ፡ ሶበ ፡ ቀናበ ፡ መዋዕሊሃ ፡ ይእኅዝዋ ፡ ሰያ ጥን ፡ ወያነግሡ ፡ ፪ሀየንቱሃ ፡ ከመዝ ፡ ያነግሡ ፡ ለውእቱ ፡ ብሔር ፡ እስከ ፡ ለዓለም ፤ ወዜዚ ፡ ዛጓ ፡ ብሂል ፤ ዛሂ ፡ ሴሆ ፡ ብሂል ፤ ምሲ ፡ ሚስ ፡ ቢሂል ፤ ሐዚ ፡ ሐዘ ፡ ብሂል ፤ ወናኪ ፡ ደንኬልን ፡ ብሂል ፤ ወሴሚ ፡ ዐረ ቢሆሙ ፤ ወሴዊ ፡ ሴዋ ፡ ብሂል ፤ ወእንዚ ፡ አንጎት ፡ ብሂል ፤ ወእንድሪ ፡ ዘውእቱ ፡ ስልዕዳን ። ወሶሪ ፡ ሰራዊቱ ፡ ለስልዕድን ፤ ወደዳቢ ፡ አጎ ዊሆሙ ፤ ወኮኒ ፡ ካናአን ፤ ወመንበሪ ፡ መንበርታ ፤ ወደሪ ፡ እንድርታ ፡ ብሂል ፤ ወቡኒ ፡ ብጉና ፡ ብሂል ፤ ወአኮ ፡ ኵሎሙ ፡ ደቀ ፡ ካም ። ወ እሉ ፡ ዘካም ፤ ዱሪ ፡ ዳብር ፡ ብሂል ፤ ማኪ ፡ መለኪ ፡ ወኵዕዝ ፡ ኵሜን ፡ ብሂል ፤ ሃሚ ፡ ሐም ፡ ብሂል ፤ ሌቢ ፡ ሊባን ፡ ብሂል ፤ ሶሪ ፡ ሲሬ ፡ ብ ሂል ፤ ሌጊ ፡ ለጎ ፡ ብሂል ፤ መድንጽዋን ፤ ወቁሪ ፡ ወቀርት ፡ ብሂል ፡ ወቀርተ ፡ እብን ፡ ክቡራን ፡ አመ ፡ ገብረ ፡ መቅደሰ ፡ ሰሎሞን ። ወከ መዝ ፡ ንብረቶሙ ፡ ወልሳናቲሆሙ ፡ ለውሉዶ ፡ ካም ፤ ወኖልቄ ፡ ልሳ ናቲሆሙ ፡ ፴ ።

መዝውእቱ ፡ ልሳናቲሆሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ያፌት ፤ ሮሜን ፡ አፍንጌን ፡ አጥርኒ ፡ አፍልክኒ ፡ ናኒ ፡ ካለኒ ፡ አሪ ፡ ይሲ ፡ ይኒ ፡ ዲቢኵሪ ፡ ያዲ ፡ ፒሪ ፡ ማሪ ፡ ሴጢ ፡ በሪ ፡ ናሪ ፤ ወእሉ ፡ ደቁቀ ፡ ያፌት ፡ በበነገ ዶሙ ። (1)

Und in der Übersetzung:

Das sind die Namen der Sprachen der Söhne Sēm's: ʾAri, ʾAzi, Sori, ʿEbri, Fili, Kēli, Hēni, Sēni, ʾAʿēyi, Takēli, Nogi, Qēni, Mēliāri, Kakli, Māti, Lēmi, Ḥeḥeni, Sēmēdē, Yēyēhi, Kēṭēṭi, Lēmēmi, ʾAsēri, Tori, Modi, und ihre Buchstaben [*sind*] *acht.*

ʾOri bedeutet ʾArab, so wie die Schrift das übriggebliebene Volk

---

(1) S. 24-26 der Ausgabe Perruchon (*supra*, S. 105, Anm. 1). Ein Fragment über die Ham-Sprachen (S. 25-26) war bereits vorher durch Perruchon veröffentlicht worden, mit Anmerkungen von J. Halévy: *Le Pays de Zágué*, in *Revue Sémitique*, Bd. V (1897), S. 276-277.

nennt (?) (1), *die Sēri werden Zamin gennannt und die ʿOri* (2) *werden Hebräer genannt; Firi heisst Perser; und Kēli heisst Chaldäer und Hēni Henosäer; und Sēri heissen die Assyrer; er ist ein Sohn Sēm's; und Tekuli heisst Tekun; Nogi bedeutet Nogebäer und Qanē heissen die Qānāäer; Mēli heissen die Mēläer, Yārē bedeutet Yārēmäer; Kekeni bedeutet Kananäer; Māti heisst Mātinäer; Lēma heisst Lēmaäer; Ḫeneni bedeutet Ḫenotäer; Semedi heisst Semedäer; Yēyēni bedeutet Yonanäer (Griechen); Kēṭēṭi heisst Kēṭēwon und Lēmēni heisst Lemaäer; Sori heisst Syrer; und Moṣi heisst Moṣaäer. Das sind die Völker in den Stämmen Sēm's und in ihren Sprachen.*

Und bezüglich der Kinder Ham's, das sind ihre Sprachen: Qebṭi, Gebeṣ, Ḫabasi, Nozazi, Dēnekil, Dēmēsāwi, ʾEnzi, ʾEnderi, Suli (3), *Didubi, Kani, Manbari, Taribeni, Tori, Duri, Miki, Kweʿezi, Hēmi, Lēbi, Sērēwi, Lēzi.*

Qebṭi bedeutet Kopt[isch] und Gebeṣ bedeutet Ägypten und Ḫabasi bedeutet Tigray und Nobi, das sind die, die Nubier genannt [werden], Fēsi bedeutet die Philister und Zari heissen die Zaräer, ein Volk das gegen die Feuerberge sitzt; und die Libā sind zu ihrem Westen und die Bāli wohnen dort, wo ein Weib königt, östlich von Yāfēt. Und was das da herrschende Weib betrifft, [ist es so:] wenn sich ihre Tage nähern, da fassen sie die Teufel und sie setzen eine andere zur Königin ein, und auf diese Weise herrschen sie in diesem Lande bis in die Ewigkeit. Und Zēzi heisst Zāgwā, Zāhi heisst Sēho, Mesi heisst Mēs, Ḫazi heisst Ḫazo und Nāki heisst Dankēlen, und die Sēmi (Semiten) sind zu ihrem Westen; und Sēwi heisst Sēwā, und ʾEnzi heisst ʾAngot; und ʾEnderi das ist Selʿedān (Saladin?). Sori (Syrer) ist das Heer des Selʿeden und die Dēdubi sind ihre Brüder; und Koni heisst Kānāʾan, und Manbari = Mambartā, und Dēri heisst ʾEn-

---

(1) Der Text ist in diesem Passus sicherlich verdorben. PERRUCHON übersetzt: « ʾOri signifie ʾArab, de même que tu appelles peuple ʾOrit ceux qui sont restés » (S. 24). Diese Übersetzung gibt aber keinen Sinn. Übrigens müsste man auch nach PERRUCHON's Übersetzung einen Akkusativus ሕዝበ፡ (nicht ሕዝብ፡) haben. Ich beziehe also das ትቤ፡ auf ኦሪት፡ und fasse es als 3. Person fem. und nicht als 2. Person masc. auf.

(2) *ʿOri* im Text ist wohl ein Hör- oder Schreibfehler an Stelle von *ʿEbri*.

(3) STRABO spricht in seiner Weltbeschreibung (Buch XVI, Kap. 4) von einem Volke Abessiniens das er Σίλοι (Σίλλοι) Αἰθιοπῆας nennt. MEINEKE und andere Philologen nach ihm korrigierten es nach CASANABONUS in σίμοι und übersetzten: « die plattnasigen Äthiopier ». Es ist mehr als wahrscheinlich, dass es sich bei Strabo um das hier ሱሊ፡ *Suli*, genannte Volk handelt.

dertā; und Buni heisst Begwenā; und die sind nicht alle Kinder von Ham. Und das sind diejenigen von Ham: Duri heisst Daber, Māki = Malaki, und Kwe'ez heisst Kwe'ēn, Hāmi heisst Ḥam, Lēbi heisst Libān, Sori heisst Syrer, Lēgi heisst Lago, die Neider(?); Waquri heisst Waqart (1), *die ehrenvollen Steinhauer, als Salomon das Heiligtum zustandebrachte. Das sind die Sitzorte und die Sprachen der Söhne Ham's, und die Zahl ihrer Sprachen ist 30.*

Und das sind Sprachen der Kinder Jāphēt's: Romēn, 'Afengēn, 'Aṭerni, 'Aflekni, Nāni, Kālani, 'Ari, Yesi, Yeni, Dibikweri, Yādi, Ṗiri, Māri, Sēṭi, Bari, Nāri; und das sind die Söhne Jāphēt's nach ihren Stämmen.

Ein Teil dieses Textes, das Mittelstück, diente als Thema für eine Abhandlung, die Geschichte Abessiniens betreffend. J. Perruchon und J. Halévy (2), übrigens auch Prof. C. Conti Rossini (3), benützten diesen Text, um einen der dunkelsten Punkte in der Geschichte Äthiopiens aufzuklären: die Identität der usurpatorischen (?) Zāgwē–Dynastie, die im Laufe von ungefähr dreihundert Jahren an Stelle der legalen salomonischen Dynastie den Thron Äthiopiens innehielt. Dieses jeden Historiker Abessiniens interessierende Problem schien hier endlich seine Lösung gefunden zu haben. Tatsächlich befindet sich der ethnische Name Zāgwā unter den Namen der Völkerschaften Ham's aufgezählt. Diese Zagwa sollten es nun sein, die Abessinien bezwungen hätten, und deren Könige sollten die fremde Zāgwē-Dynastie, wie einst die Hyksos–Könige in Ägypten, gebildet haben. Damit sollte nun endlich auch die überwiegend angenommene Theorie vom Judentum der Zāgwē aufgegeben werden (4).

Nun ist es sonderbar genug, dass die genannten Gelehrten den Inhalt des Textes nicht kritisch bewerteten. Sie sahen wohl ein, besonders Halévy, dass dieser Text aus dem Arabischen übertragen ist, was also seinen Originalwert als äthiopisches Dokument mindert,

---

(1) Es wird wohl aus der Form ወቀዘ፡ im Text nicht klar, ob der Name *Quri* oder *Waquri* lautete. Ich schreibe *Waquri* gemäss der Erklärung.

(2) Cf. *supra*, S. 108, Anm. 1.

(3) *Sulla dinastia Zāguē*, in *Oriente*, Bd. II (1897), S. 144-159.

(4) Cf. Conti Rossini, *art. cit.*; Id., *Lettera a J. Halévy sulla caduta degli Zāguē*, in *Revue Sémitique*, Bd. X (1902), S. 373-377; *Lettera a J. Halévy sullo stato attuate della questione degli Zāguē*, *ibid.*, Bd. XI (1913), S. 325-330; *Les listes des rois d'Aksoum*, in *Journal Asiatique*, 10. Ser., Bd. XIV (1909), S. 263-320; *Storia d'Etiopia*, I (Bergamo, 1928), passim.

besonders da der Teil über die hamitischen Völker nur aus dem Context, als Völkerkunde der drei ethnischen Gruppen, verständlich ist. Die Erwähnung der Völker Sem's und Japhet's als Nachbar- und Grenzvölker auch in diesem Abschnitt, müsste sie leicht auf den wahren Charakter dieses Werkes gebracht haben.

Perruchon sah wohl ein, dass der Verfasser dieser Liste die ethnographische Genealogie von Genesis X « nachahmen » wollte, interessierte sich aber kaum für die Quelle, die der « Nachahmer » benutzt hatte. Übrigens konnten auch diese Gelehrten, die in der Schrift ein abessinisches Dokument sehen wollten, kaum in ihrer Annahme die geographischen Namen erklären und mussten sich verschiedener Konjekturen bedienen, u. a. mit Rücksicht auf die vorausgesetzte arabische Grundschrift, um einige derselben zu erläutern, während bei anderen die Erklärung überhaupt ausbleiben musste.

Wir bekommen nun einen ganz anderen Einblick in dieses Dokument, wenn wir es an der Hand der uns bekannten, in den genannten Geschichtskompilationen vorkommenden Fragmente der Hebräischen Chronik betrachten. Wir merken zu allererst, dass sowohl Stil wie Disposition des Rahmens, in dem diese Namenlisten vorkommen, in den hebräischen Quellen wie in der äthiopischen Schrift gleich sind. Zuerst werden die Namen aufgezählt, dann kommt ihre Erklärung hinzu: « dieser Name bedeutet dieses Volk » usw., und dann die allgemeine Formel: « das sind die Sippen » usw., nach ihren Ländern, ihren Sprachen und ihren Völkern, die hie und da den Worten der Schrift (Genesis X) entnommen sind. Auch die Erzählung vom Königtum der Frau und von den Feuerbergen scheint demselben Zyklus der Alexanderromane entnommen zu sein, dem die Alexanderroman-Fragmente im *Yosifon* entstammen. Hier könnte übrigens auch ein Einfluss der Erzählung vom Priester Johann sein, in dessen Nachbarschaft sich ein Frauenreich befand, dessen Ursprung vielleicht auch auf den Alexanderroman zurückgeht.

Wollen wir die ethnographisch-geographischen Einzelheiten prüfen, so müssen wir einige Tatsachen von vornherein berücksichtigen. Wir müssen uns über den realen Wert solcher Namen klar sein. Alte geographische Namen kommen auf uns sehr oft in einem entstellten Zustand, oft sind es nur Seh– und Hörfehler, die übrigens in diesem Falle eine grosse Rolle spielen, weil uns lediglich ein einziges Manuskript vorliegt. Wichtiger aber ist es, dass bisweilen die geographischen Namen fremden, kaum verstandenen Sprachen entnommen waren. Beispielsweise stammt der Name Deutschlands, in den moder-

nen orientalischen Sprachen aus drei verschiedenen Quellen und heisst daher sowohl « Germania » wie « Allemania » und « Nemeș », während Russland nach alten Nachrichten immer noch « Moskob » heisst. Oft wird auch ein ganzes Land nach dem Namen einer einzigen Provinz bezeichnet. Bereits die Bibel macht uns auf die Verschiedenheit der geographischen Namen in den verschiedenen Sprachen aufmerksam (4). Bis auf den heutigen Tag können wir nicht feststellen, welches Volk mit den Troglodyten, den Höhlenbewohnern in den Grenzen Abessiniens, über die uns Strabo soviel zu erzählen weiss, gemeint war. Eine gewöhnliche Erscheinung war in früheren Zeiten die Bennennung eines fremden Landes nach irgend einem Charakteristikum oder historischen Ereignis, anderseits aber fehlte es nicht an volksetymologischen Erklärungen von geographischen resp. ethnographischen Eigennamen. Ein Beispiel dafür sehen wir auch in dem von uns behandelten Text. Nachdem der Verfasser das Volk der Waqar erwähnte, erklärt er uns bald, dass sie Waqar's Steinhauer waren. Da es sich nun um eine Übersetzung handelt, so ist entweder der ethnographische Name falsch oder die Etymologie ist als wertlos anzusehen.

Bei der Behandlung der ethnographischen Eigennamen in der Hebräischen Chronik müssen wir noch einen besonderen Umstand mit in Rechnung ziehen: eine geographisch–ethnographische Tradition. Diese Tradition hat zwei Quellen: die eine, die wir im Talmud und im Jerusalemischen Targum vorfinden, war eine Anpassung von Überlieferungen an ein gegebenes zeitgenössisches Weltbild. Die andere Quelle ist eine spätere und stellt als eine gelehrte Volksetymologie, wenn man so sagen kann, dar. Sie entstammt dem veränderten Weltbild und der Voraussetzung, dass die zeitgenössischen Völker bereits in der Bibel erwähnt wurden. Da nun die alten Völker von der historischen Arena längst verschwunden und deshalb unbekannt waren, so wurden ihre Namen auf die Völker des neuen Weltbildes übertragen. Dabei lässt sich klar eine gewisse midraschische Wortvergleichung als Identifizierungsmethode erkennen. So wird *SP*anien zu *SeFaRad* auf Grund von סמ״ך und פ״א, die beide Namen gemeinsam haben. Ähnlich wird auf Grund von gemeinsamen פ״א, ר״ש, צדי *FR*an*C*ia zu *ṢoRFat, BRIT*annien zu *RIFaT,* das *R*u*SS*enland zu *TiRaS* u. ä.

---

(4) Deuter. III, 9.

Der Verfasser der Hebräischen Chronik macht von dieser Methode reichlich Gebrauch. Wir müssen also, da wir den Schlüssel zu diesen litterarisierten Namen nicht haben, von vornherein auf volle Aufklärung verzichten, selbst wenn wir einen zuverlässigen Text zur Verfügung hätten, was man von diesem Manuskript keinesfalls behaupten kann.

Es ist auch als eine natürliche Erscheinung anzusehen, dass der abessinische Kompilator den Ham-Teil ungekürzt gelassen oder aller Wahrscheinlichkeit nach Zusätze hinzugefügt, während er den Sem- und den Japhet-Teil kürzte. Die jüdischen mittelalterlichen Geschichts-Kompilatoren waren dagegen im Japhetteil ausführlich, da dieser von einem ihnen bekannten Weltteil handelte.

So sehr die Namen der semitischen und der japhetitischen Gruppen entstellt sind, lässt sich doch ihre Identität mit den Namen dieser beiden Gruppen in den Fragmenten der Hebräischen Chronik unschwer erkennen. Ohne hier auf diese einzugehen, wollen wir uns mit den Namen der hamitischen Gruppe befassen, jedoch einstweilen nicht die einzelnen Namen behandeln.

Die Ordnung der Namenaufzählung ist, wie bereits gesagt, folgende: zuerst wird eine Reihe von Namen aufgezählt und dann folgt ihre Erklärung im Einzelnen, indem noch in der Erklärung neuere, früher nicht ausgerechnete Namen hinzukommen. Perruchon (1) dachte nun an zwei verschiedene Listen, ohne zu beobachten, dass sich dieselbe Erscheinung auch in den Fragmenten der Hebräischen Chronik findet. Diese Änderungen sind entweder einer Mangelhaftigkeit im Texte der Liste oder Zusätzen in deren Erklärung zuzuschreiben. Wenn wir den Text der Erklärung aufmerksam lesen, so können wir leicht sehen, dass es sich lediglich um eine fehlerhafte Wiederholung handelt.

Sehen wir die Liste mit den in der Erklärung hinzugefügten Zusätzen an. Letztere sind mit einem Sternchen vorn bezeichnet.

Qebṭi – Koptisch	* Zāri – Zaraäer
Gebeṣ – Ägypten	* Libā – westlich von Zari
Ḥabasi – Tigray	* Bāli – östlich von Japhet
* Nobi – Nubier	* Zēzi – Zāgwā
* Fēsi – Philister	* Zāhi – Sēho

(1) J. Perruchon, *Le Pays de Zâgué*, in *Revue Sémitique, loc. cit.*

* Mesi – Mēs	* Dēri – ʾEndertā
* Ḥazi – Ḥazo	* Buni – Begwenā
Nāki – Dankēlen	Duri – Daber
* Sēwi – Sēwā	Māki – Malaki
ʾEnzi – ʾAngot	Kweʿez – Kewʿēn
ʾEnderi – Selʿedān	Hāmi – Ḥam
Sori – Heer Selʿedān's	Lēbi – Libān
Dēdubi – ihre Brüder	Sori – Syrer
Koni – Kanaan	Lēgi – Lago
Manbari – Manbartā	* Waquri – Waqart

Die Liste enthält 21 Namen, denen in der Erklärung noch 12 weitere Namen hinzugefügt wurden. Nach Perruchon kommen 37 Namen heraus. Er bemerkte die Änderungen und auch einige Fehler, sah aber nicht, dass es sich oft um übliche Buchstabenverwechselungen handelte und glaubte an die Existenz neuer Namen. So z. B. zeigt uns die Erklärung *Nāki–Dankēlen,* ohne dass das *Dēnekil* der Liste auch nur erwähnt wurde, dass man in der Liste *Nāki* an Stelle von *Dēnekil* zu lesen habe; die Wiederholung ist dann richtig. Perruchon hält das *Dēmēsāwi* der Liste für zwei Namen wegen das *Sēwi* der Erklärung, aber ohne jedwede Notwendigkeit. *Duri* scheint an der Stelle von *Tori* oder *Taribeni* (= *Beney–Tari!*) der Liste zu stehen und ist kein neuer Name. Dagegen sind entweder *Tori* oder *Taribeni* ohne Erklärung geblieben, was wahrscheinlich nur der Fehlerhaftigkeit des Textes zuzuschreiben ist. So ist auch das *Nozazi* der Liste ohne Erklärung geblieben, während es heisst « Nobi sind die Nubier », wohl an Stelle von *Nozazi–Nobi* mit dem Zusatz « das sind die Nubier » als Glosse. Die Lückenhaftigkeit des Textes ist noch besonders durch einen Passus vor dem Ende der Ham–Liste bewiesen. Da heisst es mit einem Mal: « die sind nicht alle Kinder von Ham, und die [folgenden] sind diejenigen Ham's ». Hier ist sicherlich eine Lücke im Text, der dann in der Übersetzung noch dazu verdorben wurde. Übrigens sind die Unterschiede unter einigen benachbarten Namen kleiner als diejenigen, die zwischen der Version der Liste und derjenigen der Erklärung bei ein und demselben Namen sich finden. Es ist also wohl möglich, dass es sich bei den verschiedenen Namen auch nur um verdorbene Dittographie handelt.

Wie die Liste jetzt vor uns liegt, enthält sie 30 verschiedene Namen von Sprachen, entsprechend der Zahl der Familien Ham's

im ethnographischen Kapitel bei Yeraḥme'ēl. Derselben Quelle entsprechen noch einige Namen trotz der Verdorbenheit des Textes, z. B. Tigray (= Äthiopien) dort als Erklärung für *Kuš,* Ägypten als Erklärung für *Miṣraïm,* Hami = *Ḥamat* bei Yeraḥme'ēl, Liban, dort *Liban-Gebirge,* Nubia = *Lybia,* die Erklärung Yeraḥme'ēls für *Pūṭ* (= Puntus?), Kanaan und Philister als zwei verschiedene Namen, gleich der Erklärung Yeraḥme'ēls, u. ä.

Ein Versuch, die ethnographischen Namen des Textes zu identifizieren, wäre wohl der Mühe wert. Es sei nur hier bemerkt, dass das *Zāgwā* in diesem Texte wohl nichts Gemeinsames mit der abessinischen *Zâgwē*-Dynastie hat. Hier handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um das Land *Zaghāwā* زَغَاوَا in der Karte des Edrisi (1). Nach Edrisi und anderen älteren geographischen Quellen lassen sich übrigens noch einige andere Namen erklären. So ist das in unserer Liste genannte *Manbarṭā* vielleicht منبعت النيل (2). Zu *Kani* vergleiche man *Kanen* bei Edrisi (im II-Sudan) sowie *Gana.* Bei *Sēwi,* das sich wohl auf Schoa bezieht, könnte man noch an *Siwah* bei Edrisi denken. Zu *Waqarṭ* stelle man das Goldland *Wanqara,* wofür sich übrigens auch eine Etymologie im Äthiopischen findet, von ወርቅ : « Gold ». Ein anderer ähnlich lautender Name ist bei Edrisi der des Landes *Waqwaq* (3). Auch die geographischen Namen *Lama, Agrun* und *Zama* in Abessinien, die noch auf Berry's Landkarte (1685-1688) figurieren, regen zu Vergleichen an. Ebenso könnten einige geographische Namen aus Afrika im *Itinerarium* Benjamin's mit in Betracht kommen.

Wollte man einen ernsten Versuch anstellen, die Namen unserer Liste zu identifizieren (4), so müsste man vor allem anderen einen kritisch gesicherten Text haben. So lange dieser fehlt, müssen wir uns mit allgemeinen Ausführungen zufriedengeben.

---

(1) Cf. K. Miller, *Mappae Arabicae,* Bd. I, Mappe I, Kol. 2, Bd. II, S. 165; Bd. I, S. 56 (der Ort ist bezeichnet durch Edrisi: 11/35, 40), S. 80, und andere Karten des Edrisi.

(2) Siehe die ebengenannten Karten.

(3) Cf. Miller, *op. cit.,* Bd. I, Mappe III, Kol. 9-10, und Mappen IV u. V.

(4) Siehe Halévy's Bemerkungen zu Perruchon's gennanten Artikel (*supra,* S. 108, Anm. 1), wo der Versuch gemacht wurde, nach äusserer Ähnlichkeit und nach Konjekturen den realen Wert der Namen festzustellen

Zur « Amharischen Geschichte eines Emirs von Harar »

H. J. Polotsky – Jerusalem

Eugen Mittwoch
zum 60. Geburtstag.

Zu dem von K. Wendt in dieser Zeitschrift 4 (1935) 491 sqq. veröffentlichten Text seien ein paar Bemerkungen grammatischen Charakters gestattet.

P. 491, 1-2. **ደኅንነትን ፡ ከሱ ፡ በኋላ ፡ ነቢይ ፡ በሌለው ፡ ይውረድ ፡፡** Der Herausgeber hat scharfsinnig erkannt, dass hier ein arabisches والسلام على الذى لا نبىَّ بعده « zu Grunde liegen » müsse; es ist ihm aber entgangen, dass nach den Regeln der amharischen Syntax diese Formel gar nicht anders wiedergegeben werden könnte, als wie es im Text tatsächlich geschieht (1): « Und (2) das Heil möge herabkommen auf den, nach dem es keinen Propheten gibt ». Es kommt freilich nicht oft vor, dass das *pronomen relativum* von einer nicht dem Verbum suffigierbaren Präposition abhängt; wenn aber einmal die Notwendigkeit zum Gebrauch einer Präposition wie **ከ**, **ወደ ፡**, **ስለ ፡** eintritt, muss diese auch im Relativsatz, gemäss den allgemeinen Wortstellungsgesetzen, dem Verbum vorangehen. Das **በ** vor (**የ**)**ሌለው ፡** gehört zu **ይውረድ ፡**

P. 492, 12-13. **የእግዚአብሔር ፡ ቁጣ ፡ የወረደባችሁ ፡ በህያና ፡ በፈረስ ፡ ብታርሱ ፡ ነው ፡፡** lässt keine andere Übersetzung zu als die folgende: « Dass Gottes Zorn auf euch herabgekommen ist, kommt

(1) Er übersetzt: « Was das Heil anlangt, so möge nach ihm ein Prophet, wenn keiner da ist, herniedersteigen ».

(2) Das **ን** würde Schwierigkeiten machen, wenn man es als Accusativ-Endung auffassen müsste. Ich nehme an, dass es durch Assimilation an das folgende *ከ* statt des zu erwartenden **ም** steht.

daher dass ihr mit Esel und Pferd pflügt » (¹). Die völlig eindeutige Konstruktion ist sehr häufig, mag aber mit ein paar Beispielen belegt werden: ይህ ፡ ሁሉ ፡ ውርደትና ፡ ሕፍረት ፡ የወረደባቸው ፤ ለወ ንጌል ፡ ሃይማኖት ፡ ባይታዘዙ ፡ ለጌታችን ፡ ለየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ባይ ገዙ ፡ ነው ። « Dass diese ganze Erniedrigung und Schmach sie [*sc.* die Falascha] getroffen hat, kommt daher, dass sie dem Glauben des Evangeliums nicht gehorcht und sich unserm Herrn Jesus Christus nicht unterworfen haben », ALEQA TAJE, የኢትዮጵያ ፡ ሕዝብ ፡ ታ ሪክ ። (Asmara 1927), p. 32; አየ ፡ የምትለው ፡ ምን ፡ ብትሆን ፡ ነው ። « Dass du seufzest, geschieht, weil was mit dir ist? », J. I. EADIE, *Amharic Reader* (Cambridge 1924), p. 30; statt des substantivischen Relativsatzes kann auch ein Infinitiv stehen: አቶ ፡ ገብረ ፡ የስ ፡ ይ ህን ፡ መጻፉ ፡ ያገርን ፡ ፍቅር ፡ ባያውቁ ፡ ነው ። « Dass Herr Gabra-Yäs dieses schreibt, kommt daher, dass er keine Vaterlandsliebe kennt », ብርሃንና ፡ ሰላም ፡ vom 3. 2. 1927, col. 37*a*; oder auch ein Konditionalsatz: እኔስ ፡ ብሆን ፡ እሱ ፡ ለጥቂት ፡ ቀን ፡ አገር ፡ ጠባቂ ፡ ቢአደርገኝ ፡ ነው ። « Wenn ich es [*sc.* König] aber bin, so ist es, weil er [Gott] mich für wenige Tage zum Hüter des Landes gemacht hat », G J. AFEVORK, *Grammatica della lingua amarica* (Rom 1905), p. 269; schliesslich kommt auch Aposiopese des ersten Satzgliedes vor: ይህ ፡ በሬ ፡ ልብ ፡ ባይኖረው ፡ ነው ። « [Dass ihr sein Herz nicht findet,] kommt daher, dass dieser Ochse kein Herz hatte », E. MITTWOCH, *Proben aus amhar. Volksmunde* (Berlin 1907), p. 53.

Zur Sache gab mir አባ ፡ ገብረ ፡ ማርያም ፡ vom ዴር ፡ ሥል ጣን ፡ (²) auf meine Anfrage folgende Auskunft: ባገራችን ፡ በኢት ዮጵያ ፡ በተለየ ፡ ለእርሻ ፡ የተመረጠ ፡ በሬ ፡ ነው ፤ በሌላው ፡ ከብት ፡ ግን ፡ ሊታረሰ ፡ አይቻልም ። ምንም ፡ የበሬ ፡ ችግር ፡ ቢያገኘን ፡ በፈ ረስና ፡ በበቅሎ ፡ ባህያና ፡ በግመል ፡ አናርስም ። ይኸውም ፡ ከጥ ንት ፡ ከመሠረት ፡ ጀምሮ ፡ ሲያያዝ ፡ የመጣ ፡ ነው ፡ እንጂ ፡ እንዴ ፡ እንግዳ ፡ ደራሽ ፡ እንደ ፡ ውሃ ፡ ፈሳሽ ፡ አይደለም ። « Bei uns zu Lande in Abessinien ist es das Rind, das speziell zur Pflugarbeit auserlesen ist; dass mit anderem Vieh gepflügt werde, ist dagegen

(¹) WENDT: « Dass ihr mit Esel und Pferd ackern müsst, macht, dass Gottes Zorn auf euch herabgestiegen ist », — vertauscht also Ursache und Wirkung.

(²) Er figuriert als Nr. 23 in dem von A. Z. AEŠCOLY veröffentlichten Verzeichnis der abessinischen Mönche Jerusalems: *Æthiopica* 3 (1935) 20.

nicht möglich. Wenn wir auch noch so sehr an Rindermangel leiden, so pflügen wir (doch) nicht mit Pferd und Maultier, mit Esel und Kamel. Und dies ist etwas seit Urzeit und Uranfang in ununterbrochener Tradition Überkommenes (1), nicht wie ein zugereister Fremder (oder) wie fliessendes Wasser (2) ». — Dass in praxi namentlich im Süden gegen den Brauch gesündigt wird, bestreitet aber auch mein Gewährsmann nicht.

P. 492, 21. ለእግዚአብሔር ፡ ይገዛ ፡ ነበር ። heisst natürlich nicht « er (der Emir) regierte Gott », sondern « er diente Gott » (cf. die oben angeführte Stelle aus ALEQA TAJE); ይገዛ ፡ ist nicht 0_1 (*ǝgazā*), das übrigens mit dem Acc. konstruiert wird, sondern t_1 (*ǝggazzā*), und entspricht äthiop. ይትቀነይ ፤ ይትኴነን ።

Ibid., 5 v. u. Die Ergänzung von ድ in አልገ[ድ]ልም ፡ (auch p. 493, 8) ist nicht nötig: die Assimilation von *d* an *l* ist ein typischer Schoanismus; cf. *sāigall aiqarim* « es verfehlt nicht zu töten » bei C. H. WALKER, *English-Amharic Dictionary* (London *s. a.*), col. 42*a*, s. v. *deadly*. — In dem Satze: ልጄን ፡ አልገልም ፡ ገን ዘብ ፡ እሰጣለሁ ፡ እንጂ ፡ አለ ፡ እሺም ፡ አልቀበልም ፡ አለችው ። gehört እንጂ ፡ (3) noch zur direkten Rede: « ' Ich werde meinen Sohn nicht töten, *sondern vielmehr* Geld geben ', sagte er; sie aber sprach zu ihm: ' Ich nehme (es) nicht an ' ». Wenn es in der Bedeutung « obgleich » zum Verbum አለ ፡ gehörte, müsste es diesem folgen.

(1) Das ist die Bedeutung des Ausdrucks auch in dem von E. CERULLI, *Oriente Moderno* 13 (1933) 63/64 mitgeteilten Buchtitel, wo es übrigens *siyyāyāz* statt *siyyāyyāz* heissen muss.

(2) Redensartliche Wendung, die auch I. GUIDI, *Vocab.*, col. 656 l. 5 verzeichnet.

(3) WENDT: « Obgleich er sprach: ' Ich töte meinen Sohn nicht, ich gebe Geld ', sprach sie usw. ».

Zwei koptische Liebeszauber

Hans Jakob Polotsky – Jerusalem

Georg Steindorff
zum 75. Geburtstag.

I

Der Wiener Papyrus K 192, der hiermit seine dritte Bearbeitung im Laufe zweier Jahre erfährt, ist zuerst von V. Stegemann in seiner Publikation der *Koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* (Heidelberg 1934) No. I, pp. 12-14 veröffentlicht worden. Da der Text wegen seines fragmentarischen Zustands « mit den andern zusammen sich nicht interpretieren liess » (p. 9, n. 1), verzichtete St. auf eine Übersetzung und beschränkte sich auf Anmerkungen zu einzelnen Stellen. In dieser Zeitschrift 4 (1935) 196 sqq. gab dann W. Till eine beträchtlich vervollständigte und berichtigte Lesung, zu der wiederum Stegemann eine Übersetzung und einen Kommentar beisteuerte. So sehr damit die Erklärung im Einzelnen gefördert worden ist, so wenig befriedigend steht es mit dem Verständnis des Ganzen. Um dieses ist es dem vorliegenden Aufsatz in erster Linie zu tun, während die Feststellung der endgültigen Lesung ohne Einsicht in das Original nicht angestrebt werden kann.

Dass mir Stegemann's Vorarbeiten, in ihren Irrtümern nicht minder als in ihren richtigen Erkenntnissen, von höchstem Nutzen gewesen sind, brauchte ich wohl kaum ausdrücklich zu versichern. Herr Prof. Till hat zahlreiche Lesungsvorschläge usw. mit unermüdlicher Gefälligkeit am Original nachgeprüft und mich damit zu herzlichem Dank verpflichtet; seiner freundlichen Vermittlung verdanke ich auch ausgezeichnete Photographien, die freilich im Wesentlichen mich nur die Schwierigkeiten der Lesung richtig einzuschätzen gelehrt haben.

***

Bei einem so lückenhaften Text gilt es noch mehr als sonst, vor allem sich derjenigen Punkte zu versichern, die eine allgemeine Einsicht in Sinn und Zweck des Ganzen zu gewinnen gestatten und für die Einzelinterpretation als Führer zu dienen geeignet sind. Eine Stelle, die den Text unzweideutig als Liebeszauber kennzeichnet, hat St. in übergrosser Vorsicht nicht als entscheidend anerkennen wollen (1): Z. 27 'und dass er mich liebe mehr als einen Vater und eine Mutter'. Dieses Indicium ist aber nicht das einzige. Wo in der koptischen Magie, wie es in unserm Text geschieht, Mariae Verkündigung als paradigmatisches Analogon verwendet wird, handelt es sich um Liebeszauber (2). — Nicht minder wichtig für das Verständnis ist der Umstand, dass der Zauber für eine Person weiblichen Geschlechts bestimmt ist. Das ergibt sich zunächst gleichfalls aus Z. 27 'das er mich liebe', und ausserdem auch aus Z. 5 ⲁⲛⲟⲕ ⲁ̅ⲁ̅ ⲧⲉ[ⲧ... 'ich N.N. bin es, die [das und das tut]'.

Übersetzung.

..... Moses [a] .....
der ... hat ..... zu dem ganzen Geschlechte Adams.

Ich N.N. bin es, die [fleht [b] zu] Jao AA̤AAAAA [c],
d(ies)em [A]lpha-L[aut] [d], den Gott auf die Flügel des Erzengels Gabriel gegeben hat;
[welch]er der erste Hauch [e] ist, [der aus] seinem eigenen M[unde hervorgekommen ist] [f];
welcher sein Sohn ist.

(1) St. hat die Entscheidung von einer Stelle abhängig gemacht (Z. 24), die, wie sich jetzt herausstellt, zwar für den Zusammenhang wichtig, aber für die Frage nach dem Charakter des Ganzen belanglos ist.

(2) Heidelberger Cyprian-Zauberbuch (Bilabel-Grohmann, No. 122) 70 sqq., bes. 132 sqq.; *Journal of Egyptian Archaeology* 20 (1934) 51, und dazu *Orientalia* 4 (1935) 425. Weitere Belege für magischen Missbrauch der Verkündigungsgeschichte wüsste ich aus dem mir zugänglichen Material nicht anzuführen; St. versichert, « in der Erstausgabe im Verzeichnis » Hinweise « über die mehrmalige Verwendung dieser Erzählung im koptischen Zauber » gegeben zu haben; jedoch ist mir die Auffindung dieser Stelle trotz sorgfältiger Suche nicht gelungen; p. 13, n. 7 ist es jedenfalls nicht.

Er [g] lehrte den Erzengel ... die Freude [h], welche das χαῖρε ist.
Er sandte ihn zu der Königin des ganzen Geschlechtes der Frauen, Maria, mit den Worten: « F[reue Dich, die Du Gnade gefunden hast,] der Herr ist mit Dir ».
Gabriel hörte (es) und führte (es) aus.
Er gab ihr die Freude.
Ich bitte und flehe dich an, ich N. N.,
dass du mich salbest [i] mit jener Freude und jener χάρις gegenüber [k] dem N. N.,
und dass er mich liebe mehr als einen Vater und eine Mutter;
denn du weisst, dass Vater und Mutter ..... [l]

Aber [m] ich bitte dich, Öl des Jubels [n], Jao Alpha,
..... [o] deinen [p] Erzengel Michael auf das Öl [und?] den Erstling, der in meiner Hand ist,
und dass er es besiegle und [seine Herrlichkeit *o. ä.*] [q] vor mich und hinter mich gebe.
O Herr, dein Schuh(?) ist(?) an deinem Fuss(?) [r] ..... mich.
Solange nicht die ..... sich umwenden und bis die hohen Berge ..... [s], soll (auch) meine χάρις(?) [t] nicht aufhören in N. N. in Ewigkeit.
Erhöre! Erhöre!

Zum Text (soweit nicht in den Anmerkungen erörtert):
15. {ⲡ̣ⲉ}ⲡⲉⲭⲁⲓⲣⲉ. — 18. ϫⲉ ⲣ[ⲁϣⲉ ⲧⲉⲛⲧⲁⲥϭⲛ ϩⲙⲟⲧ]. — 21. ⲁϥⲧ̣ⲓ̣ ⲛⲁⲥ ⲙⲡ{ⲉⲡ}ⲣⲁϣⲉ (ⲧ̣ⲓ̣ — nicht ϯ, das ich vermutet hatte — nach Till). — 24. ⲉ[ⲕⲉ]ⲧⲟ̣ϩⲥ̣ⲧ̣ ϩⲙ̣ ⲡⲣⲁ̣ϣⲉ; statt des ⲟ in ⲧⲟϩⲥⲧ scheint mir nach der Phot. das normale ⲁ ebenso gut möglich. — 26 Anfang. ⲉ̣ⲧ̣[ⲙⲙ]ⲁⲩ.

Anmerkungen.

a) Die Reste der ersten 5 ½ Zeilen sind leider zu dürftig, um ihre Beziehung zum Hauptteil mehr als ahnen zu lassen

b) Stegemann postuliert mit Recht ein Verbum des ‘ Bittens ’, jedoch vermag ich den Spuren keines der zu erwartenden Wörter abzugewinnen. Vor ⲓⲁⲱ̅ wäre nach Till ϣⲁ nicht unmöglich; mir scheint die Spur vor ⲁ eher nach ⲧ̣ auszusehen: ⲕⲁⲧⲁ?

c) Die genauere Bestimmung der unter diesem Namen angerufenen Gottheit ist eine weitere *conditio sine qua non* für das Verständnis des ganzen Textes; und zwar ist bei dem durchaus christlichen Charakter des Folgenden die Frage nach dem Wesen Jao's dahin zu präzisieren, in welchem Verhältnis zu den Personen der Trinität er gedacht ist. St. hat offenbar — wie hier so auch an andern Stellen seiner Publikation (1) — als selbstverständlich voraussetzen zu können gemeint, dass Namen, die von Haus aus dem Gott des Alten Testaments gehören — in erster Linie also Jao, Sabaoth, Adonai —, in christlichem Gebrauch Gott-Vater bezeichnen müssten. Das ist zwar oft genug, aber keineswegs notwendig der Fall: schon Kropp hat § 49 sq. aus einer Anzahl von Stellen (2) die Gleichung Jao = Christus belegen können, und im Zusammenhang mit § 84 auch darauf hingewiesen, dass Christus in den koptischen Zaubertexten weitgehend « mit den Zügen des alttestamentlichen Gottes gezeichnet » werde. In der Tat passen die Attribute der folgenden Zeilen nur zu Christus, und um jeden Zweifel auszuschliessen, tritt in Z. 8 ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, also gewiss « Gott-Vater », als von Jao verschiedene Gestalt auf. Die Identifizierung mit Christus ist die letzte der Peripetieen, die der Gott des Alten Testaments in der Religionsgeschichte des « Synkretismus » (3) zu erleben gehabt hat. Sie setzt die Auffassung vom Logos als Weltschöpfer voraus und bedeutet eine kühne Aufhebung des gnostischen Gegensatzes von Demiurg und Christus.

Aus welchem Vorstellungskreis der Jao (4) unseres Textes stammt, zeigt sein Beiwort ⲁⲁⲁⲁⲁⲁⲁ bzw. ⲁⲗⲫⲁ (Z. 32). Schon die Siebenzahl des ⲁ deutet darauf hin, dass Alpha hier nicht als der erste Buchstabe des Alphabets (5), sondern als der erste der sieben Vokale gedacht ist. Jao wird also durch das ⲁⲗⲫⲁ als der Oberste

(1) Cf. aber *Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten* (Heidelberg 1934), p. 24 oben.

(2) Die Hauptstelle ist Kropp *D* 81 sqq.

(3) Die Motive, von denen aus die gnostische Mythologie sich der Gestalt des Judengottes bemächtigt hat, sind ausgezeichnet analysiert von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I (Göttingen 1934), pp. 228 sqq.

(4) Im Allgemeinen cf. den freilich stark der Umarbeitung bedürftigen Artikel *Jao* von R. Ganschinietz bei Pauly-Wissowa, *RE.* IX col. 698 sqq.; über Jao in den griechischen Zauberpapyri Th. Hopfner, *Archiv Orientální* 3 (1931) 336 sqq.

(5) So Stegemann, p. 40 zu XIX 7: « Alpha heisst Gott [*sic*] wohl, weil der 1. Buchstabe des Alphabets als solcher hervorstechende Bedeutung hat ».

der sieben Planetenherrscher (1), durch das siebenfache ⲁ zugleich als Exponent ihrer Gesamtheit bezeichnet (2). Als Erster der Planetenherrscher erscheint Jao nicht nur im koptischen Zauber (Kropp *C* 38), sondern auch bei den ' Gnostikern ' des Epiphanius (3), während bei den Ophiten (4) Jaldabaoth an der Spitze der Heptade steht.

Ein weiterer Rest von Jao's Rolle als Oberster der Planetenherrscher liegt vielleicht in zwei merkwürdigen Texten vor, in denen er als vielgestaltiges Fabelwesen beschrieben wird: der eine Text ist die Fortsetzung von Kropp *D* (s. o.), der andere ist unlängst von Worrell in dieser Zeitschrift veröffentlicht worden (5):

Kropp *D*	Michigan Inv. 4932f
	' Dessen Haupt im Himmel ist,
	dessen Füsse im Abgrund sind (6),
' Dessen Vorderteil (7) löwengesichtig ist,	dessen Vorderteil schafsgesichtig ist (8),
dessen Hinterteil bärengesichtig ist,	dessen Hinterteil drachengesichtig ist '.
der mit der Falkengestalt,	
der mit dem Drachengesicht '.	

Wahrscheinlich besteht hier eine Beziehung zu den Tiersymbolen der einzelnen Planetenherrscher, wie sie etwa das von Origenes

(1) Über die Vokale und Planeten s. die Nachweise bei Kropp, §§ 37 sqq ; Stegemann, p. 53 zu XXVIII 13.

(2) Das siebenfache ⲁ unterscheidet sich von der Vokalreihe ⲁⲉⲏⲓⲟⲩⲱ eben dadurch, dass es nicht die Heptade, sondern den Ersten als Repraesentanten der Heptade darstellt.

(3) *Panar. haer.* XXVI 10, 1.

(4) Origenes *c. Cels.* VI 31.

(5) *Orientalia* 4 (1935) 185; cf. den zweiten Teil des vorliegenden Aufsatzes.

(6) Ebenso *Demot. Mag. Pap.* XX 28 (das so geschilderte Wesen bezeichnet sich weiterhin als ' den Sohn des lebendigen Gottes ', und sagt von sich aus, dass es sich in den sieben Himmeln befinde); ähnlich (statt Abgrund: Erde) auch *Studies presented to F. Ll. Griffith,* p. 163 (cit. bei Crum, *Dict.* 464 *b* 9).

(7) ϩⲏ ⲙⲙⲟϥ und ⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ sind aus ϩⲓϩⲏ ⲙⲙⲟϥ bzw. ϩⲓⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ rückgebildete Quasinomina, also nicht ' vor ihm ' bzw. ' hinter ihm ' zu übersetzen.

(8) Lies ⲟ ⲛϩⲁ ⲛ–; ϩⲁ statt ϩⲟ vor dem Genetivexponenten öfters in der *Pistis Sophia* (s. Schmidt's Glossar) und im Subachmimischen der *Kephalaia* (30, 35-6; 77, 29).

c. Cels. VI, 30 beschriebene Diagramm der Ophiten darstellte: ich vermute, dass Jao ursprünglich die Tiersymbole aller sieben Planetenherrscher in sich vereinigte (¹) und damit, ähnlich wie durch die Versiebenfachung seines Vokalsymbols, als Pantokrator (wie er in KROPP *D* angerufen wird), als den Gesamtkosmos erfüllender Weltgott (wie ihn die beiden ersten Epitheta des WORRELL'schen Textes schildern) gekennzeichnet war; den Verfassern unserer Zaubertexte geschieht wohl kein Unrecht mit der Annahme, dass sie die Siebenzahl in ihrer Bedeutung nicht mehr verstanden und sie deshalb — bezeichnender Weise verschieden stark, je nach den Bedürfnissen des Parallelismus — reduzierten; die tierische Vielgestaltigkeit als solche, ihres astralsymbolischen Sinnes entleert, zog ihre Aufmerksamkeit auf sich und lieferte ihnen einen willkommenen Zug für die phantastisch-grauenhafte Ausmalung ihres Gottesbildes. — Vielleicht taucht eines Tages noch ein Text auf, der die Heptamorphie Jao's ausdrücklich bezeugt und damit diese Vermutung zu der ihr einstweilen noch abgehenden Gewissheit erhebt (²).

d) Die Zeile enthält offenbar ein Attribut zu Jao, und zwar verlangt das ⲧⲁⲁⲥ von Z. 8 zunächst am Ende der Zeile die perfektische Relativform ⲛⲧⲁ und davor ein feminines Beziehungswort; da von diesem Attribut ausgesagt wird, dass Gott es auf die Flügel Gabriels gegeben habe, muss es die frohe Botschaft bzw. deren Gegenstand bezeichnen, also in der Begriffssphäre von ' Logos ' liegen. Von ⲛⲧⲁ sind tatsächlich hinreichend deutliche Reste erhalten. Das feminine Beziehungswort suchte ich zunächst in dem von TILL gele-

(¹) Der so zu rekonstruierende heptamorphe oberste Planetenherrscher irgendeines gnostischen Systems war vermutlich das Vorbild für die bekannte, auch in den mandäischen Ginza übergangene manichäische Schilderung des Königs der Finsternis als pentamorphen Ungeheuers; s. meinen *Abriss des manich. Systems* (Stuttgart 1934, aus PAULY-WISSOWA, *RE.* Suppl. VI), col. 250.

(²) Wenigstens zwei weitere hierhergehörige Stellen mögen noch in der Anmerkung Platz finden. Im *Demot. Mag. Pap.* XXI 4-6 wird ein polymorpher Gott als Jao Sabaoth Adonai angerufen. KROPP V Ende wird die Anrufung von ' *sieben* wahren Namen ' angekündigt, statt deren aber die ' Gesichter ' der vier körperlosen *Tiere* nebst den dazugehörigen Zaubernamen (KROPP, § 221, cf. auch STEGEMANN, p. 38 sq. zu XIX 1) aufgezählt werden; das Ganze bedeutet Apabathuel, den ' grossen, wahren Namen des *Sabaoth* '. Zu dem ersten der vier Zaubernamen, Akramata, sei darauf hingewiesen, dass er sich auch im äthiopischen Sawäsew findet und als ' Cherubim ' oder ' die vier Tiere ' erklärt wird (እግራማጣ ። ኪሩቤል ።, *var.* እግረ ፡ ማጣ ። አርባዕቱ ፡ እንስሳ ።).

senen ... ϕ ... und vermutete (nach Rossi XIV, 15 f.) (1) [ⲧⲱⲟⲣⲡⲉ ⲙ]ϕ[ⲱⲛⲏ ⲛⲧⲁ]; indessen scheitert diese Ergänzung an den erhaltenen Spuren, die vielmehr auf ⲁ]ϩ̣ϕ̣ⲁ führen; da ⲁϩϕⲁ aber kein Femininum ist, muss das Beziehungswort ganz im Anfang der Zeile stecken und dem ⲁϩϕⲁ grammatisch übergeordnet sein; nach Till's Angaben hat der dritte oder vierte Buchstabe einen lang hinabragenden Schaft, könnte « also ⲣ, ⲓ oder ϕ » sein. Darauf gründet sich mein Vorschlag ... ϕ[ⲱⲛⲏ ⲛⲁ]ϩ̣ϕ̣ⲁ; zur Ausfüllung des Zeilenanfangs bietet sich ⲧⲉⲓ, das sich mit den vorhandenen Spuren leidlich, aber nicht eindeutig verträgt.

e) ' Welcher der erste Hauch ist ' bezieht sich selbstverständlich nicht, wie St. meinte, auf Gabriel, der auf dieses Attribut schlechterdings keinen Anspruch hat, sondern wiederum auf Jao bzw. den ' Alpha–Laut ' von Z. 7. Indem unser Text von der eigentlichen astralsymbolischen Bedeutung des Alpha absieht und es als ' ersten Laut ' auf den Logos deutet, gewinnt er eine neue Stütze und Begründung für die Gleichsetzung Jao's mit Christus. — ' Der erste Hauch ' und der ' Alpha–Laut ', also πνεῦμα und λόγος, werden hier gleichgesetzt, während Rossi XIV, 15-19 zwischen dem ' ersten Laut (φωνή), der aus dem Munde des Vaters hervorgekommen ist, und dem Hauch, der aus seinen Nasenlöchern hervorgekommen ist ' scheidet, und Kropp *D* 88/89 mit rationalistischer Folgerichtigkeit den Jao Christus Pantokrator ' aus dem ersten Hauch des Vaters hervorgekommen ' sein lässt.

f) ⲡⲉ[ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟϩ̣] ϩ̣[ⲛ] ⲣ[ⲱϥ]. Im Wesentlichen dieselbe Ergänzung hat Stegemann in seiner Erstausgabe (p. 13, n. 5) vorgeschlagen. Gegen seinen neuen Vorschlag, der wieder auf der Voraussetzung beruht, dass von Gabriel die Rede sei, hat schon Till mit Recht Einspruch erhoben.

g) *sc.* Gott–Vater.

h) Damit ist der Begriff genannt, der die Verbindung zwischen der Annuntiatio und dem Anliegen der Betenden herstellt: Gabriel gab durch das χαῖρε der Jungfrau die Freude, wie es Z. 21 heisst, und ' Freude ' und χάρις (2) ist, es was das Zaubergebet seiner Benutzerin vermitteln soll.

(1) Unklar ist die Beziehung von ⲧⲉϥⲱⲏⲛ (*sic*) ⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲁϩ̣ ϩ̣ⲛ ⲣⲱⲃ ⲉⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲁⲛⲧⲟⲣ Bilabel–Grohmann, No. 139, 17-18.

(2) Die Beziehung von χαῖρε und χάρις ist weniger deutlich, scheint aber auch mitzuspielen.

i) Das ‘ salben ’ geht auf das zur Zauberhandlung verwendete Öl und nimmt bereits dessen Beziehung zu Jao einerseits und zur ‘ Freude ’ anderseits voraus, die erst in Z. 32 durch das ‘ Öl des Jubels ’ hergestellt wird.

k) Der Zusammenhang verlangt eine Präposition zur Angabe der Richtung, in der die ‘ Salbung ’ wirken soll. Zu erwarten wäre ⲛⲁϩⲣⲛ- (¹) oder ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ-, der Papyrus hat ⲉϩⲟⲩⲛ̄.

l) Falls wirklich ⲭⲁⲭⲉ dasteht (und eine andere Lesung scheinen die Spuren in der Tat kaum zuzulassen), könnte von störenden Einflüssen der Eltern auf die Beziehungen des Liebespaares die Rede gewesen sein. Doch ist mir das zu unsicher, als dass ich einen konkreten Ergänzungsvorschlag wagen möchte.

m) Das ἀλλά lenkt von der Digression über ‘ Vater und Mutter ’ zu dem in Z. 22 begonnenen Konsekrationsgebet zurück.

n) Über das ‘ Öl des Jubels (ἔλαιον τῆς ἀγαλλιάσεως) ’ hat Stegemann das Erforderliche beigebracht: « es ist das Öl, mit dem Gott seinen Sohn salbte »; durch Kombination von Hebr. 1, 9 mit Act. 10, 38 ist die kirchliche Exegese zu der Gleichung ‘ Öl des Jubels ’ = Hl. Geist gekommen. Dass Jao — nach St. « Gott » — diese Bezeichnung erhält, erklärt er « durch Bezugnahme auf die Trinitätslehre ». Dieser nicht besonders glückliche Ausdruck (²) soll besagen, dass das Homousie-Dogma gestatte, Bezeichnungen, die spezifisch einer der drei Personen zukommen, unter Umständen auch den beiden andern beizulegen. Da die koptische Theologie entschieden eine Neigung zu christozentrischem Sabellianismus hat, und auch in den Zaubertexten mindestens ein klarer Fall von Übertragung vom Hl. Geist auf Jesus zu belegen ist — ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϥ Kropp *D* 37 —, ist St.s Erklärung an sich jedenfalls einwandfrei. Ich würde es allerdings für möglich halten, dass der Verfasser unseres Textes sich mit der Gleichsetzung des Salbungsstoffes mit dem Gesalbten begnügt hat, ohne den Umweg über den Hl. Geist zu machen.

o) Über Till's Lesung ist nicht hinauszukommen; cf. Stegemann *ad loc.*

p) Das Possessivum ist bedeutungsvoll: es bezieht sich auf die Zusammengehörigkeit der sieben Erzengel mit den Planeten und den Vokalen; Jao, Alpha und Michael sind die jeweils Ersten der

(¹) Cf. den χάρις-Zauber *Orientalia* 4, 23, Z. 121 sq.; — Z. 117 ist zu übersetzen ‘ Heil (χαῖρε) (dir), dem das χαῖρε gehört ’.

(²) Cf. auch seine Edition p. 60, Z. 5 v. u.

drei Heptaden. Cf. KROPP *C* 38-9. 116 und oben p. 123, n. 1.

q) ' Die Erzengel ', wie STEGEMANN will, ist kaum möglich, weil Michael selber Subjekt ist. Eher ' seine Macht ', ' Herrlichkeit ', ' Anmut ' o. dgl.

r) So STEGEMANN. Mir unverständlich.

s) Der Text ist wahrscheinlich verderbt. In Z. 42 vermute ich ⲙⲡⲁⲧⲉ ..... ⲕⲧⲟ; cf. etwa Is. 54, 10.

t) ⲭ[ⲁ]ⲣⲓⲥ lässt sich nur mit einigem guten Willen herauslesen. Immerhin passt es so ausgezeichnet in den Zusammenhang, dass ich die Lesung doch vorzuschlagen wage.

Es sind in diesem Liebeszauber zwei magische Traditionen zusammengeflossen: eine ältere, « synkretistische », die aus einstweilen unbekannten Gründen den Anruf an Jao (Sabaoth), den Herrn der Planetensphären, richtet, und sich des Öls als magischen Vermittlungsstoffes bedient (1), — und eine jüngere, christliche, die die Verkündigungsgeschichte als paradigmatisches Analogon verwendet. Indem unser Text die schon früh (2) vollzogene Identifikation Jao's mit Christus durch die Gleichung Alpha = erster Laut = Logos verstärkt und zu ihr noch die des Zauberöls mit dem ' Öl des Jubels ' fügt, kombiniert er beide Traditionen in höchst eigenartiger und sinnreicher Weise. Man macht sich keiner Übertreibung schuldig, wenn man ihn als den durchdachtesten aller bisher bekannten koptischen Zaubertexte bezeichnet.

II

Keiner vollständigen Neubearbeitung bedarf der Papyrus Michigan Inv. 4932 f: W. H. WORRELL's *editio princeps* in dieser Zeitschrift 4 (1935) 184 sqq. lässt nur für einige ergänzende Glossen Raum.

Wiederum dient Öl als magischer Vermittlungsstoff. Die Macht, deren Eingreifen herbeigeführt werden soll, ist aber selbstverständlich nicht das ' heilige Öl ', das im Anfang in feierlicher Weise apostrophiert wird, sondern die Gottheit, unter deren Thron es her-

(1) Der Gebrauch des Öls hat möglicherweise keinen andern Grund als seine leichte Applizierbarkeit.

(2) KROPP *D* gehört nach STEGEMANN ins 5. Jh.

vorfliesst; Jao Sabaoth (1). Der Anruf richtet sich zunächst an das Öl, weil es eben, wie W. mit Recht annimmt, ‘ was represented by actual oil employed by the sorcerer ’, geht aber von Z. 11 an auf den Gott selbst (2) über. Dass der angerufene Gott der Inhaber des Thrones, also Jao, ist, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, kann aber vernünftiger Weise kaum anders sein. Jeder Zweifel wird wohl durch die Parallele aus Kropp *D* behoben, mit der ich unsere Stelle oben p. 123 zusammengestellt habe. In charakteristischem Unterschied vom Wiener Papyrus wäre die Frage nach dem Verhältnis Jao's zur christlichen Trinität hier gegenstandslos; eine solche Beziehung besteht schlechterdings nicht: es ist keinerlei Versuch gemacht, die mythologische Figur mit christlichen Vorstellungen zu erfüllen. Auch im Folgenden findet sich nichts Biblisch–Christliches, wohl aber Ägyptisches: die Salbung (3) der Gebeine des Osiris durch Isis. Möglicherweise ist damit die postletale Wiederherstellung seiner Zeugungskraft gemeint, obwohl mir keine Überlieferung bekannt ist, wonach Isis dieselbe durch Ölsalbung zu Wege gebracht habe.

Recto 10/11 ‘ lass meine Liebe in ihrem Herzen sein und die ihrige in meinem sein, wie Bruder und Schwester ’ (4) ⲙⲛ ⲟⲩϩⲁⲃⲟⲓ [ⲧⲟⲩ]ⲱⲥ ⲉⲧⲥⲓ ⲛⲉⲥⲯⲏⲣⲉ. Worrell folgt hier einem geistreichen, aber kaum ernsthaft diskutierbaren Einfall H. C. Youtie's, den man p. 186, n. 1 nachlesen mag (5); ich lese [ⲉⲩⲟⲩ]ⲱⲥ ⲉ⸌ⲧ⸍ⲥⲓ ⲛⲉⲥⲯⲏⲣⲉ ‘ und (wie) eine Löwin, deren Junge man wegnehmen will ’. Eine Parallele liegt vielleicht in dem Berliner Liebeszauber P. 8314 (Kropp VIII) vor, wo es in anscheinend ähnlichem Zusammenhange heisst: ‘ die..... einer schwarzen Hündin, deren Junge man vor ihren Augen wegnehmen wird, ihre sieben, die sie gebären wird ’ (6).

(1) In Kropp *D* 21/22 fliesst unter Jao's Thron der Acherusische See hervor (genau dieselben Worte wie in unserm Text: ⲧⲁϫⲉⲗⲟⲩⲥⲓⲁ ϩⲓⲙⲏⲏ ⲧⲁⲓ ⲉⲑⲁⲧⲉ ⲃⲟⲗ ⲍⲁ ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ); dazu Stegemann, *Die Gestalt Christi,* p. 22 sq.

(2) Worrell, p. 186, n. 3: ‘ Another being, not the Oil ’.

(3) ⲛⲕⲉⲉⲥ Z. 3 ist als (ⲉ⸌ⲛⲕⲉⲉⲥ zu verstehen. Worrell's Emendation ist zu gewaltsam.

(4) An heidnisch-ägyptische Geschwisterehe zu denken ist nicht nötig.

(5) Damit fällt auch die ohnehin wohl nicht sehr wahrscheinliche Annahme, dass der Text aus dem Griechischen übersetzt sei.

(6) Wenig wahrscheinlich ist Kropp's Vermutung, dass hier die Bestandteile des Opfers aufgezählt seien.

Recto 13/14 ist bereits oben p. 123 berichtigt. — 15. ⲧⲏ ist wohl sicher ' Unterwelt ' (*GZP.* IV, 11). — 16. erg. ⲡⲣⲓⲕⲉ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉ[ⲥ-ⲃⲁⲗ...

Durch den zu Recto 10/11 herangezogenen Berliner Text, besonders aber den ihm nahestehenden Kropp *M* (XIV) Z. 23 fällt auch Licht auf Verso 1 sqq.: die ersten Worte gehören zu dem stereotypen Anerbieten des angerufenen Gottes, alles mögliche, nur eben nicht das, was von ihm verlangt wird, für den Zauberer zu tun, — was dieser dann zurückweist, um desto nachdrücklicher auf seinem Anliegen zu bestehen. Es ist also etwa zu ergänzen: [' Alles, was du willst, werde ich für dich tun: ein *x*] werde ich zerreissen; Eisen werde ich auflösen '. Darauf erwidert der Zauberer (1): ' Nicht doch, o Herr, überliefere mich nicht dem Temeluchos, der über dem Gericht ist, sondern ich wünsche, dass du usw. '.

Nun ist es allerdings nach dem Textzusammenhang wenig wahrscheinlich, dass Jao in seiner Rede dem Zauberer Anlass gegeben haben sollte, eine Auslieferung an den Temeluchos zu befürchten. Nach den Parallelen (2) wäre vielmehr zu erwarten, dass der Zauberer den Gott für den Fall seiner Unwillfährigkeit mit solchen Zwangs- und Strafmassnahmen bedroht (3), und dass der Gott den Zauberer von diesem Vorhaben abzubringen versucht. Es ist daher

(1) Vielleicht soll das Chrysmon am Rande von Verso 2 anzeigen, dass die redende Person wechselt, oder richtiger wohl, dass die Beschwörung neu aufgenommen wird. Während in Kropp *M* 22 die ausweichende Antwort des Gottes durch ' Er antwortete, indem er sprach ' eingeleitet ist, geht Z. 24 der Entgegnung des Zauberers keinerlei Einführung voraus. Sie beginnt unmittelbar mit den Worten ⲙⲓⲁⲁⲕ ⲧⲡⲟⲩ ⲁⲉ ⲉⲓⲏⲧⲉ ⲙⲙⲟⲕ usw. Im Kommentar (II, p. 50) verwirft Kropp die Deutung als « die Formel ⲙⲓⲟ=ⲕ ' Sei gegrüsst! ' »; das Wort sei durch den übergesetzten Strich als Name gekennzeichnet und daher als der so lautende, mehrfach belegte Name eines Dekandämons (III, §§ 40. 42) zu verstehen. Soviel ist allerdings wohl sicher, dass dies zum Mindesten die Auffassung des Schreibers gewesen sein muss: denn sonst zeigt der Text keine Spuren von *a*-Vokalismus. Trotzdem glaube ich, dass ursprünglich in der Tat ⲙⲓⲟⲕ gemeint war: ⲙⲓⲟⲕ ist nicht nur Gruss- sondern auch Dankesformel (Crum, *Dict.* 158 *b*), und eine solche passt vortrefflich in den Zusammenhang, jedenfalls ungleich besser als der Dekanname: der Zauberer dankt höflich für die Angebote des Gottes, gibt aber durch das ⲧⲡⲟⲩ ⲁⲉ, das so überhaupt erst Sinn erhält, zu verstehen, dass ihm im Augenblick an andern Leistungen gelegen ist.

(2) s. Kropp, §§ 243 sqq.

(3) Die Drohung mit der Auslieferung an einen höheren Gott zwecks grausamer Bestrafung belegt Kropp III, p. 141, n. 3 nur aus dem grossen Leidener Zauberpapyrus (= *GZP.* XII 140 sqq.).

wohl anzunehmen, dass Scheu vor der krassen Blasphemie zu einer Veränderung des ursprünglichen Formulars geführt habe, indem die Bitte ‘ Nicht doch usw. ’ dem Zauberer in den Mund gelegt wurde, wo sie zwar sinnwidrig aber religiös unanstössig ist.

Verso 5 sqq. **ⲛⲧⲡⲱⲣⲕ ⲙⲙⲁⲉⲉⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲛ ⲙⲉϥⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲁ̈** kann nicht heissen ‘ and tear out all the thoughts of the Devil with reference to anyone, so-and-so ’; **ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲛ-** ist örtlich zu verstehen und **ⲙⲉϥⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲁ̈** kann trotz dem **ⲡ**, wie das weibliche Pronomen der nächsten Zeile zeigt, nur die Geliebte meinen, nicht ‘ the sorcerer or his client ’. Jao soll in die Unterwelt hinabsteigen und dem Teufel seine Gedanken entreissen, aber nicht um damit das Liebespaar vor höllischen Nachstellungen zu schützen, sondern im Gegenteil: um die Geliebte mit den dem Teufel entrissenen ‘ teuflischen Gedanken ’ zu erfüllen (1); so wird auch im Heidelberger Cyprian-Zauberbuch Z. 109 sqq. gewünscht **ⲧⲉ ⲛⲉⲥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲉ ⲛⲉⲥⲙⲁⲕⲙⲏⲕ ⲙⲉ ⲡⲉⲥⲛⲟⲩⲥ ⲉⲣ ⲙⲉⲟⲩⲉ ⲛⲧⲓⲁⲃⲱⲗⲓⲕⲱⲛ**, dass alle ihre Verstandeskräfte ‘ diabolisch denken ’ sollen (2). Mit ‘ honest love ’ ist es demnach ebensowenig weit her wie mit ‘ matrimony ’ (s. oben zu Recto 10/11).

***

Nach äusseren und inneren Alterskriterien hätten die beiden Texte eigentlich in umgekehrter Reihenfolge vorgeführt werden müssen. Den Wiener Text (W) setzt Stegemann ins 7.-8. Jh., der Michigan Text (M) ist nach Worrell ‘ probably fairly early ’, ein Urteil, das auch durch Inhalt und Sprache durchaus gestützt wird; unter dass 4.-5. Jh. wird das Stück schwerlich hinabzurücken sein. Wenn ich die natürliche Reihenfolge umgekehrt habe, so geschah es u. a., weil man den Abstand richtiger würdigt, nachdem man sich an dem schwierigeren Wiener Text die Augen geschärft hat.

(1) Die immerhin auffällige Wahl des Verbums **ⲡⲱⲣⲕ** sowie seine zeugmatische Konstruktion erklärt sich wahrscheinlich so, dass der Zauberer das in der Rede des Gottes (Verso 1, s. oben z. St.) gebrauchte **ⲡⲱⲣⲕ** aufnimmt und in seinem Sinne wendet.

(2) Auch Bilabel-Grohmann, No. 140 (cf. *Orientalia* 4, 423 sq.) ist hier heranzuziehen. Übrigens ist die Bedeutung von **ⲛⲧϩⲉⲛⲧⲉⲱⲛ** Z. 28 wesentlich harmloser als Bilabel's ingeniöse aber abwegige Vermutung (αἰδοῖον): es ist einfach **ⲛⲧϩⲉ ⲁⲉ ⲟⲛ** ‘ und ebenso ’; in **ⲛⲕⲁⲧⲁⲣⲁⲥⲥⲉ** Z. 29 ist das erste **ⲁ** zu streichen: ταράσσειν.

Beide bedienen sich derselben Zauberpraktik und gehen von demselben « synkretistischen » Mythologumenon aus: dem Weltgott Jao Sabaoth und dem Öl, das sowohl zu ihm wie anscheinend auch zu der besonderen Bestimmung des Liebeszaubers in irgendeiner, einstweilen noch nicht recht fassbaren Beziehung steht. Während aber M ganz im Heidnischen stecken bleibt, bemüht sich W nicht ohne originellen Scharfsinn um eine christliche, biblisch-theologische Begründung. In M ist der Name Jao Sabaoth (neben dem Teufel) das Einzige, was ihn — wenigstens mythographisch — eher noch an die jüdische als an die christliche Sphäre heranführt, in W dagegen ist er das einzige nicht spezifisch christliche Residuum. Es gibt nicht viele Urkunden, die die Entwicklungstendenz der koptischen Magie so plastisch vor Augen führen und den Christianisierungsvorgang so klar verfolgen lassen. Das ist es, was diesen beiden Liebeszaubern als religionsgeschichtlichen Dokumenten eine geradezu paradigmatische Bedeutung verleiht.

P. S. — Durch die Freundlichkeit W. Erichsen's ist mir unterdessen H. O. Lange's Aufsatz *Ein faijumischer Beschwörungstext* (*Studies presented to F. Ll. Griffith*, pp. 161-166), aus dem ich oben p. 123 n. 6 nur eine Stelle nach Crum's Wörterbuch zitieren konnte, in einem Sonderabdruck zugänglich geworden. Hier (Z. 16-22) wird ägyptische Dämon ⲡⲉⲧⲃⲏ in derselben Weise geschildert wie Jao an den oben besprochenen Stellen (Lange hat nicht verfehlt, auf Kropp *D* zu verweisen):

ϩⲱⲣⲁⲥⲓⲁⲥ ⲫⲁ ⲡⲕⲁⲡⲣⲉⲥ
ⲡⲉⲧⲉⲗⲉ ⲧϩⲏ ⲙⲁⲃ ⲉ ⲡ[ϩⲁ] ⲡⲙⲟⲩ
ⲉⲗⲉ ⲡⲉϩⲟⲩ ⲡⲙⲁⲃ ⲉ ⲡϩⲁ ⲡ[ⲗⲁ]ⲃⲁ
ⲉⲧⲉⲗⲉ ϫⲱⲃ ⲧⲏⲕ ϩⲛ ⲧⲡⲏ
ⲉⲗⲉ ⲗⲉⲧϥ ⲧⲏⲕ ϩⲙ ⲡⲕⲉϩ
ⲉⲗⲉ ⲧⲡⲓ ⲗⲉⲧϥ ⲙⲁⲗⲁϩ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛ ⲑⲁⲗⲉⲕ Ⲃ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ

' ὁρασίας das Ebergesicht,
dessen Vorderteil löwengesichtig ist,
dessen Hinterteil bärengesichtig ist,
dessen Kopf im Himmel befestigt ist,
dessen Fuss in der Erde befestigt ist,
dessen grosse Zehe in die beiden Ringe des Abgrunds eingehakt ist '.

Ich beschränke mich hier darauf, die Stelle nachzutragen, in der Hoffnung, auf die mit dieser Schilderung zusammenhängenden Fragen in absehbarer Zeit ausführlicher eingehen zu können.

Le dictionnaire des noms géographiques et topographiques de l'Égypte gréco-romaine

Jean Simon, S. I. – Rome

Nous savions que, depuis des années, M. A. Calderini rassemblait patiemment et classait avec le plus grand soin les matériaux d'un vaste dictionnaire des noms géographiques et topographiques de l'Égypte gréco-romaine, mais nous n'aurions pas cru qu'il lui eût été possible de commencer déjà la publication de sa grande œuvre. Il fallait son admirable érudition et sa remarquable puissance de travail pour oser, tout en menant de front nombre d'autres entreprises, se mettre à un ouvrage de cette envergure, où des difficultés de tout genre allaient se succéder continuellement. M. Calderini était assuré à l'avance, il est vrai, de la vive gratitude de tous ceux qui auraient recours dans la suite à ce précieux répertoire. Elle se traduit maintenant par l'accueil si élogieux qui est fait au premier fascicule du dictionnaire, publié en 1935 (1).

L'introduction générale, qui ne paraîtra que plus tard, sera amplement développée. Elle fournira toutes les précisions désirables sur la genèse de l'œuvre, ses buts divers, les méthodes suivies et les résultats visés. A présent, M. Calderini se borne à indiquer en quel-

(1) Aristide Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell' Egitto greco-romano*. Vol. I, fasc. 1 (Α-Ἀλικαρνασσεύς), Cairo, Società Reale di Geografia d'Egitto, 1935, in-4°, xii-216 pp. — Voir, entre autres, les comptes rendus suivants: *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXI (1935), pp. 267-268 (H. I. Bell); *American Journal of Philology*, t. LVII (1936), pp. 95-97 (W. L. Westermann); *Gnomon*, t. XII (1936), pp. 282-284 (W. Schubart); *Archiv für Papyrusforschung*, t. XII (1936), pp. 168-171 (L. Wenger); *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie*, N. S., t. IX, 1 (1936), pp. 134-135 (A. Adriani). Une première liste de comptes rendus est donnée dans *Aegyptus*, t. XVI (1936), p. 193.

ques mots, dans un court avant-propos, les limites du travail et les divisions du plan adopté (1). En principe, le dictionnaire comprend: 1°) tous les noms géographiques et topographiques grecs et latins qui ont pu être relevés dans les textes grecs et latins provenant d'Égypte, par conséquent surtout dans les papyrus, ostraca et inscriptions; le dépouillement a retenu non seulement les noms géographiques et topographiques de l'Égypte, mais aussi ceux de n'importe quelle partie du monde antique; 2°) tous les noms géographiques et topographiques ayant trait à l'Égypte, qui se rencontrent dans les auteurs et textes grecs ou latins hors d'Égypte, jusqu'à l'an 1000 environ de l'ère chrétienne (2). Pour accroître encore l'utilité du dictionnaire, les limites géographiques de l'Égypte ont été étendues à la Nubie et en général aux régions comprises entre la mer Rouge, l'océan Indien, le désert du Sahara et l'ancienne Cyrénaïque. Ces normes, que M. Calderini justifiera dans son introduction développée, en répondant ainsi à certaines objections que l'on serait tenté de faire au premier abord (3), expliquent, par exemple, pourquoi déjà dans ce fascicule nous rencontrons pas mal de noms géographiques et topographiques appartenant à des régions autres que celles dont il est question dans le titre du dictionnaire (4). Des textes trouvés, toutes les citations sont données, en règle générale, et, autant que possible, dans l'ordre chronologique. Chaque article est divisé et subdivisé en sections plus ou moins nombreuses suivant la variété et l'abondance de la documentation: citations, graphies, noms, étymologies, épithètes, dénomination, localisation, identification, histoire, topographie, produits, fonctionnaires, professions, population, varia, bibliographie. Le sens de ces rubriques est précisé dans l'avant-propos. Lorsque la matière d'un article est particulièrement vaste et variée, de nouvelles subdivisions ont été ajoutées et elles sont clairement indiquées. Le

(1) Voir aussi, outre les communications précédentes de l'auteur (cf. p. v, note 1), la notice par laquelle il présente le fascicule dans *Aegyptus*, t. XV (1935), p. 321-322.

(2) L'œuvre est conçue comme une continuation autonome du *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* par H. Gauthier. Elle devra être suivie de deux autres dictionnaires analogues, consacrés respectivement aux noms géographiques coptes et arabes; cf. *Aegyptus*, t. XI (1930-31), p. 10.

(3) Cf. *J. E. A.*, t. c., p. 268.

(4) Par exemple: Ἄβελλα (Palestine), Ἀγάμη, Ἀδουλί (Éthiopie), Αἰτωλία, *Haemum* (Péninsule balkanique), Ἀκαρνάν (Grèce), Ἀκουιτανικὴ Γαλλία (Gaule), Ἀλαβανδεύς, Ἀλικαρνασσεύς (Asie Mineure).

dictionnaire contient, on le voit, bien plus encore qu'on n'aurait osé l'espérer.

Nous sommes vraiment stupéfait de l'abondance des matières que M. Calderini a réussi à faire entrer et à classer, avec tant d'ordre et de clarté, dans son répertoire, qui est un modèle de concision. Ce premier fascicule, qui ne comprend qu'une partie des noms commençant par A (Ἀαλαβιν-ʿΑλικαρνασσεύς), compte plus de 230 articles (sans additionner les renvois), et parmi eux celui d'Alexandrie, qui en contient, à lui seul, presque autant (1). Ce grand article, de 150 pages, est vraiment une pièce maîtresse, dont M. Calderini a le droit de s'enorgueillir particulièrement. C'est une mine d'informations et de références prodigieusement riche (2). Il suffit de feuilleter ces pages pour deviner les services de tous genres qu'un pareil arsenal est appelé à rendre non seulement aux archéologues, mais aussi aux historiens dans les champs les plus divers (3). Ceux de l'Égypte chrétienne apprécieront tout spécialement, nous n'en doutons pas, l'abondant répertoire des édifices chrétiens dressé d'après les documents grecs et latins, qui leur servira notamment pour identifier nombre d'églises ou de monastères d'Alexandrie et des environs immédiats, dont il est question dans des textes coptes, arabes-chrétiens, éthiopiens ou syriaques. Les sources orientales ont d'ailleurs pénétré de-ci de là dans le dictionnaire, indirectement (4). Pour notre

(1) Les articles Αἴγυπτος et Αἰθιοπία (et leurs dérivés), qui seront particulièrement développés, paraîtront dans l'appendice.

(2) Voici, par exemple, les principales divisions de la section topographique: A. Position et aspect général de la cité; sa forme, son extension, ses caractères (pp. 75-80); B. Caractère général des édifices; le réseau routier (pp. 81-84); C. Aqueducs, citernes, fontaines, canaux (pp. 84-86); D. Édifices en général (pp. 86-87); E. Listes topographiques (pp. 88-165); F. Édifices chrétiens (pp. 165-178).

(3) La notice, si admirablement concise, qui est consacrée exclusivement à l'histoire générale d'Alexandrie, fournit déjà un excellent cadre et une foule de références, très bien classées: A. Les habitations préalexandrines (p. 63); B. Fondation (pp. 63-66); C. Époque ptolémaïque (pp. 66-69); D. Époque romaine (pp. 69-75). En outre, il n'y a aucune page de l'article « Alexandrie » qui ne puisse rendre grand service aux historiens.

(4) Par exemple, le Synaxaire des Coptes (pp. 112^{25}, 171^{3}), l'Histoire des Patriarches, par Sévère d'Ašmūneïn (p. 166^{23}), et des textes coptes (pp. 112^{27}, $154^{12.28}$). Mais ces citations sont empruntées à la *Géogr. Égypt. Copt.* (1893) d'Amélineau, qui a été rédigée alors que ces textes étaient encore inédits et qui est un intermédiaire dont on ne saurait trop se défier. La référence à l'édition Evetts de l'Histoire des patriarches (p. 166^{6}) est,

compte, nous nous en félicitons. Il eût été regrettable de rendre les normes trop rigides et de ne jamais citer, par exemple, l'importante Chronique de Jean de Nikiou, sous prétexte qu'elle n'existe plus qu'en traduction ge'ez (1). M. Calderini a cherché à rendre son dictionnaire le plus utile possible et on ne saurait assez l'en remercier. Ceux qui l'ont aimablement aidé par des indications, des suggestions ou dans la correction des épreuves (2), notamment M. U. Monneret de Villard, H. Munier, G. Ghedini et G. B. Pighi, ont droit aussi à notre sincère reconnaissance. Un ouvrage d'une si haute valeur et d'une telle utilité méritait bien l'honneur d'être édité, comme le dictionnaire géographique de M. H. Gauthier, par la Société Royale de Géographie d'Égypte.

Plus on consultera ce grand dictionnaire, qui a exigé plus de dix années de préparation, mieux on se rendra compte de sa prodigieuse richesse et des rares mérites de son auteur. On ne saurait assez se féliciter de voir cette entreprise grandiose en si bonne voie. Que dans une œuvre immense de ce genre, il y ait de-ci de-là, en dépit

---

elle aussi, de seconde main. Quelques noms coptes sont insérés dans les articles, mais malheureusement la correction typographique est ici un peu en souffrance: p. 4, au lieu de ⲧⲁⲡⲟⲑⲧⲕⲏ, lire ⲧⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ; p. 13, ⲡⲁⲡ-ⲕⲁⲗⲁⲙⲕⲉϩ, lire ⲡⲕⲁⲗⲁⲙⲕⲉϩ (ⲡⲁ- = celui de); ⲁⲧⲡⲟⲩ = ⲡⲓϣⲓⲡⲓⲛⲟⲩ, lire ⲁⲧⲡⲟⲩ = ⲡⲓϣⲓⲡⲓⲛⲟⲩ: p. 44, ϩⲁⲃⲓⲉ, lire ϩⲁⲃⲉ. — Nous croyons devoir faire remarquer que ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ et ⲁⲑⲣⲉⲡⲓ (p. 32) sont des graphies bohairiques; en sahidique: ⲁⲑⲣⲏⲃⲉ, ⲁⲑⲣⲏⲡⲉ, etc. D'autre part, ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ (p. 63) est sahidique; en bohairique: ⲣⲁⲕⲟⲧ.

(1) La traduction ge'ez dérive, on le sait, d'un texte arabe. Mais il n'est nullement certain que l'original était grec, à part certains chapitres qui auraient été rédigés en copte. W. E. Crum est porté à croire que la Chronique a été écrite primitivement, tout entière, en copte: *J. E. A.*, t. IV (1917), pp. 207-209.

(2) La transcription des noms, dates et références a été faite avec le soin scrupuleux que M. Calderini apporte à tous ses travaux. La correction typographique, qui a tant d'importance dans un ouvrage de consultation de ce genre, mérite aussi un éloge tout spécial. Nous n'avons à relever que des vétilles; par exemple, p. 31[17], au lieu de Ἄθρα, lire Ἄθρα; p. 33[13], au lieu de (1924), lire (1907), et par conséquent cette référence est, d'après l'ordre chronologique, à placer un peu plus haut; de même p. 205[31] et passim; *ibid.*, au lieu de (1824), lire (1924); p. 45[9], (1908), lire I (1928); p. 56[41], Gelder, lire Gelzer; p. 72[40], *Ahan.*, lire *Athan.*; p. 74[18], Αἴληρος, lire Αἴλουρος; p. 113[24], 40, lire 45; p. 120[8], Gelzez, lire Gelzer; p. 170[26], Ἰωάννου, lire Ἰωάννου; p. 178[4], (1932), lire (1922); p. 214[23], [POxy. II] 223, lire 323; p. XI[15], Viet, lire Wiet.

de tout le soin apporté, des additions ou corrections à faire, M. Calderini est le premier à le déclarer, et avec une modestie charmante. Déjà en tête de ce fascicule, il en a présenté provisoirement un certain nombre; d'autres ont été faites par lui-même aussi dans la revue qu'il dirige avec tant de zèle et de compétence (1), et il sollicite aimablement ceux qui consultent son dictionnaire à suivre son exemple, en vue des suppléments futurs. Nous présenterons donc ici, comme preuve de l'intérêt tout particulier que nous portons à cette grande œuvre, outre quelques remarques, une série d'additions et de corrections, si minimes qu'elles soient (2).

La consultation de certains articles particulièrement développés, comme c'est le cas de celui d'Alexandrie, serait facilitée davantage, croyons-nous, par une table des principales divisions et subdivisions, qui serait mise en tête, avec indication précise des pages.

Ne serait-il pas préférable de se référer toujours aux meilleures éditions ou traductions de textes, même si elles sont moins répandues que d'autres ou si telle édition critique d'un texte grec n'est pas accompagnée d'une traduction? Citer, par exemple, l'*Advers. haeres.* d'Épiphane et l'*Hist. eccl.* de Théodoret, non pas d'après la *Patrol. gr.* de Migne, mais d'après les éditions critiques récentes, faites respectivement par K. Holl et L. Parmentier, dans *Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte;* l'*Hist. eccl.* d'Évagre le Scholastique, d'après l'édition de J. Bidez et L. Parmentier (Londres, 1899); la *Topogr. christ.* de Cosmas Indicopleustes, d'après l'édition E. O. Winstedt (Cambridge, 1909). De même, en ce qui concerne les œuvres latines déjà éditées dans le *Corpus script. eccl. lat.,* par exemple, les *Epist.* de S. Jérôme, ne plus se servir, du moins en règle générale, de la *Patrol. lat.* La traduction française de la Chronique de Jean de Nikiou par Zotenberg (1883) laisse fort à désirer (comme malheureusement aussi la tradition manuscrite du texte éthiopien et l'édition). La version anglaise par R. H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* (Londres, 1916) est certainement meilleure.

Au sujet du Ménologe de Syméon le Métaphraste, qui est si souvent mentionné dans le dictionnaire, nous croyons utile de rappeler qu'on ne peut pas citer le Logothète comme auteur de toutes les pièces qui lui sont attribuées, par Malou, dans la *Patrol. gr.* Nombre d'entre elles n'appartiennent pas au recueil primitif; c'est le cas, entre autres, de la Vie de S. Marc (citée dans le Dict., p. ex. pp. 101^{16}, 105^{30}, 173^{29}). Le Métaphraste n'en est pas

(1) *Aegyptus*, t. XV (1935), pp. 322-327. Plusieurs de ces additions, qui ont toutes été recueillies en l'espace de deux mois, sont dues au travail de compilation du grand *Glossario Lumbroso* entrepris aussi par M. Calderini.

(2) Nous nous bornerons à citer des textes et des ouvrages publiés avant 1935.

l'auteur, à aucun titre. Avant de se servir de l'édition du Ménologe dans MIGNE, il y a lieu de consulter la *Synopsis metaphrastica*, présentée par H. DELEHAYE dans la *Bibliotheca hagiographica graeca*, edd. SOCII BOLLANDIANI, 2e éd. (Bruxelles, 1909), pp. 267-292. [On se référera de préférence, dans la suite, à l'inventaire métaphrastique qui paraîtra prochainement dans A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiogr. und homil. Literatur der griech. Kirche*, 1. Teil: *Die Überlieferung* (en cours de publication dans *Texte und Untersuchungen*, Bd. 50), 6. Abschnitt: *Das Menologium Symeons des Metaphrasten*].

On ne peut pas citer l'empereur Basile II (976-1025) comme hagiographe (cf. p. ex. pp. 169^{4}, 170^{19}, 203^{19}). Il n'est pas l'auteur du Ménologe auquel son nom est attaché, et qui n'est d'ailleurs qu'une recension du Synaxaire grec. Cf. H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris*), (Bruxelles, 1902), col. XXIII-XXIV.

P. 4 (Ἄβοτις). Cette ville existe toujours: Abu Tīg (Abutīg, Butīg), au sud d'Assiout, rive gauche du Nil; cf. BAEDEKER, *Egypt and Südân*[8] (1929), p. 229. — Ce n'est pas R. PIETSCHMANN qui, le premier (en 1894), a localisé Ἄβοτις en Haute-Égypte. D'autres l'ont fait longtemps avant lui, et avec toute la précision voulue; p. ex. QUATREMÈRE (1811), *loc. cit.*

P. 9 (Ἀγγαβέ). Ajouter à la bibliographie: *Deutsche Aksum-Expedition*. I. Bd. E. LITTMANN et Th. v. LÜPKE, *Reisebericht der Expedition. Topographie und Geschichte Aksums* (1913), pp. 42-43.

P. 9 (Ἀγενίου). Références à ajouter: PCairo M. II, 67139 III R ^{21,25}; IV R ^{7,13} (*Aphrodito*); peut-être aussi PCairo M. I, 67062^{1} (probabl. *Aphrodito*). — Il s'agit certainement d'un monastère. J. MASPERO (*Pap. gr. byz.*, t. II, p. 218) a cru devoir le localiser dans le nome antéopolite.

P. 13 (Ἀγνοῦ et Ἀγνοῦ Κέρας). On pourrait ajouter à la bibliographie: *Rev. arch.*, 3e sér., t. XXV (1894), p. 206 (G. DARESSY); *Journ. Hell. St.*, t. XXIV (1904), pp. 13, 19 (D. G. HOGARTH).

P. 32 (Ἀθριβις). Un des Pères du concile d'Éphèse (431) était Strategios évêque d'Athrib (Ἀθρίβεως, Ἀθριβίδος, τῆς Ἀθριβιτῶν, τῆς Ἀθριβιτῶν ἐπαρχίας Αὐγουσταμνικῆς): E. SCHWARTZ, *Acta concil. œcum.*, I. *Concil. univ. Ephes.*, 8 (1930), p. 23 (index), cf. *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. II (1934), p. 59. A l'ouverture du concile de Chalcédoine (451) a pris part Eulogios évêque d'Athrib (Ἀθρίβεως): SCHWARTZ, *op. cit.*, II, *Concil. univ. Chalced.*, 1 (1933), p. 59. Un des signataires de l'*Epist. encycl.*, de Gennadios de Constantinople (459) fut Apollonios évêque d'Athrib (Ἀθρίβεως): MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 920 B. — La graphie *Athrivis* n'est pas commune à tous les meilleurs manuscrits de l'Épître 100 de S. Jérôme; le cod. Paris. lat. 16897 porte *Atrivis*; cf. édition des *Epist.* par I. HILBERG, dans le *Corpus* de Vienne, t. LV (1912), p. 232.

P. 33 (Ἀθριβίτης). Autre citation: EPIPH., *Advers. haeres.*, XXIV, 1, dans HOLL, t. I, p. 256 (= *Patrol. gr.*, t. XLI, col. 308 C).

P. 40 (Ἀκανθῶν πόλις). L. KEIMER a traité récemment de la localisation de cette ville: *A propos d'un bosquet d'acacias situé aux environs des Pyramides de Gizeh*, dans *Bull. Soc. Roy. de Géogr. d'Égypte*, t. XVIII (1932), pp. 85-92. D'après lui, l'emplacement de la ville correspond à peu près à celui du village actuel de Licht, au sud de Memphis.

P. 101 (Βενδίδειον). Dans la lettre de l'évêque Ammon à son collègue Théophile au sujet de la vie des SS. Pachôme et Théodore, il est question d'un Alexandrin habitant ἐν τῷ Βενδηλίῳ: *S. Pachomii Vitae graecae,* edd. Hagiogr. Bolland. ex recensione F. Halkin (1932), p. 107[32]. L'éditeur du texte a eu raison de se demander (cf. pp. 27* et 458) s'il ne s'agit pas du quartier d'Alexandrie appelé Βενδίδειον. — La leçon Μένδιον (Dict., p. 101[17]) est celle du ms. Paris. gr. 881 de la Passion de S. Marc; le ms. Vatic. gr. 866 (*Acta Sanct.*, April. t. III, col. xlvi C) porte Βεννίδιον. — O. von Lemm a traité de ce nom dans ses *Kleine kopt. Studien,* XLI, *Zur Topographie Alexandriens: Bull. Acad. Pétersb.*, t. XXI, 3 (1904), pp. 071-073. Il admet les formes Μένδιον et Μενδήσιον, mais il rejette Βενδίδειον et Βεννίδιον, pour les remplacer par Βένδιον, forme qui n'est donnée par aucun texte et qu'il n'obtient que par des conjectures, trop hardies.

P. 105 (Βουκόλου τόποι). Autre mention dans Epiph., *Advers. haeres.*, LXVIII, 4: Holl, t. III, p. 144 (= *Patrol. gr.*, t. XLII, col. 189 B).

P. 110 (Δρόμος; cf. p. 83). Est mentionné aussi dans la légende de Marc le Fou: L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété* (*VI*[e] *siècle*), I. *Texte grec: Revue de l'Orient chrétien,* t. V (1900), p. 60[9] ([1]).

P. 117 (Ἵππος; cf. Βαλανεῖον). On ne peut manquer de citer la légende de Marc le Fou: Εἶχεν δὲ καὶ ὄνομα Μάρκος ὁ τοῦ Ἵππου. Δημόσιον δέ ἐστιν ὁ Ἵππος. Ἐκεῖ ἔκαμνεν ὁ Μάρκος ὁ σαλός, καὶ ἐκατέλυεν ἑκατὸν φόλλεις τῆς ἡμέρας, καὶ ἐκεῖ ἐκοιμᾶτο εἰς τὰ σκάμνια... Πᾶσα δὲ ἡ πόλις ἐγνώριζεν Μάρκον τὸν τοῦ Ἵππου διὰ τὴν ἐξηχίαν αὐτοῦ, κ. τ. λ.: *R. O. C.*, t. V (1900), p. 60. L. Clugnet inclinait à voir dans ce δημόσιον appelé Ἵππον l'hippodrome d'Alexandrie, cf. *ibid.*, t. VI (1901), p. 68. Les textes orientaux, dérivant du grec, n'aident guère à l'identification. Ne s'agirait-il pas, d'après le contexte, du δημόσιον λουτρὸν τὸ καλούμενον Ἵππον? cf. Dict., p. 96.

P. 119[20] (Καισάρειον). D'après la Chronique de Jean de Nikiou (Zotenb., *loc. cit.*, = Charles, p. 49), ce célèbre édifice était primitivement un palais construit non « par Cléopâtre pour Césarion », mais par César lui-même, qui lui donna son nom et celui de son fils.

P. 123 (Κοπρία). Ajouter à la bibliographie: J. Maspero, *Organisation milit. de l'Égypte byz.* (1912), pp. 38-39, 137-138.

P. 131[20] (Νέα Πόλις). POxy. 2125 est réédité dans Hunt-Edgar, *Sel. Pap.*, t. II (1934), n° 373.

P. 146 (Στάδιον). Le mot n'est pas à sa place dans l'ordre alphabétique.

P. 154 (Τετράπυλον). Dans une anecdote monastique, qui est résumée dans *R. O. C.*, t. VIII (1903), p. 95 (n° 5), il est question d'un moine qui avait sa cellule εἰς τὸ μέγα Τετράπυλον.

P. 165[27] (*Edifici crist.*). Aucune Vie de S. Ménas ne peut être citée comme document historique. A part l'existence du saint, le reste est pure invention des hagiographes; cf. *Anal. Boll.*, t. XXIX (1910), pp. 117-150;

([1]) Ceux qui ont à se servir des *Vies et récits de l'abbé Daniel* ne peuvent omettre de voir le compte rendu par M. Bonnet, dans *Byzant. Zeitschrift,* t. XIII (1904), pp. 166-171, ni surtout le chapitre intitulé *Les « Gestes » de Daniel de Scété* dans P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte...* (1914), pp. 10-29.

Acta Sanct., Nov. t. II, 2 (1931), pp. 595-596. Ce n'est certainement pas S. Ménas qui a érigé les premiers autels à Alexandrie. Des légendes de ce genre, qui n'ont pas le moindre fondement historique, ne méritent pas, nous semble-t-il, d'être signalées dans le Dict., ou bien elles doivent, pour éviter tout malentendu, être présentées clairement comme telles.

P. 165[37] (Id.). A la leçon *Maurus*, tirée de la seconde recension du Pèlerinage d'Antonin de Plaisance (Geyer, *Itiner.*, p. 217[11]), il y a probablement lieu de préférer celle de la première recension (p. 189[22]): *Marcus* (cod. G; *Mareus*, cod. R). Il s'agirait donc de S. Marc l'Évangéliste; cf. H. Delehaye, *Les martyrs d'Égypte*, dans *Anal. Boll.*, t. XL (1922), p. 34; Id., *Les origines du culte des martyrs*, 2e éd. (1933), p. 219. La conjecture *Macarius* nous paraît en tout cas trop hardie.

P. 167 (Διονυσίου ἐκκλ.). D'après Philostorge, *Hist. eccl.*, II, 11, c'est dans cette église qu'aurait eu lieu l'ordination irrégulière (version arienne) d'Athanase: J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte* (1913), p. 22.

P. 168 (Ἔννατον). Au lieu dit Ennaton, situé à 9 milles de distance à l'ouest d'Alexandrie, il y avait non pas un monastère seulement, mais tout un ensemble d'établissements monastiques (cœnobia, ermitages, etc.). Le couvent de Maphora (Dict., p. 174) et celui de Salama (p. 177), entre autres, faisaient partie de ce groupe. C'est l'ensemble qui est désigné par Ἔννατον. Ce fut un des centres monastiques les plus célèbres dans l'histoire de l'Église d'Alexandrie jusqu'à l'invasion des Perses. Il est mentionné aussi dans la légende de Marc le Fou: *R. O. C.*, t. V (1900), p. 61[27]; de même dans Leont. Byz., *De sectis: Patrol. gr.*, t. LXXXVI[1], col. 1229 C. Le *Tract. c. monophysit.* (542/43) de l'empereur Justinien a été adressé πρὸς τοὺς ἐν τῷ Ἐννάτῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μοναχούς: *Patrol. gr.*, t. c., col. 1104 A. Le moine Ctésippos chargé par S. Jean l'Aumônier de porter des secours en Palestine était supérieur de l'Ennaton: *Anal. Boll.*, t. XLV (1927), pp. 14 et 23. L'Ennaton est mentionné aussi par Niceph. Call., *Hist. eccl.*, XVII, 5 (notice sur Ste Théodora d'Alex.): *Patrol. gr.*, t. CXLVII, col. 232 A. Au sujet de l'Ennaton (et des autres couvents d'Alexandrie et des environs), on ne peut manquer de citer l'excellent ouvrage de P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, (1914), pp. 64-72 (§ 1. *Le groupe alexandrin.* A. *L'Ennaton*) et passim; cf. aussi F.-M. Abel O. P., *TO ENNATON*, dans *Oriens christ.*, N. S., t. I (1911), pp. 77-82 Le regretté J. Maspero, *Hist. Patr. Alex.* (1923), p. 48 (et note de G. Wiet, *ibid.*, pp. 159-160) s'est certainement mépris en croyant qu'outre l'Ennaton situé hors d'Alexandrie, il y avait dans la ville un quartier de ce nom, de même que des quartiers appelés Ὀκτωκαιδέκατον et Πέμπτον. — Les 14 inscriptions des stèles funéraires de l'Ennaton publiées par G. Lefebvre, *BSAA.*, fasc. 8 (1905), pp. 11-19, ont été rééditées, après une nouvelle collation, dans son *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (1907), nos 1-14. C'est à cette dernière édition, qui est meilleure, qu'il faut se référer.

P. 168 (Ἐπισκοπεῖον). Mentionné aussi dans la légende de Marc le Fou: *R. O. C.*, t. V (1900), p. 61[17].

P. 168 (Θεοδοσίου ἐκκλ.). Cette église est mentionnée aussi dans une anecdote monastique, qui est résumée dans *R. O. C.*, t. VIII (1903), p. 95

(n° 5). Dans le texte éthiopien de la Chronique de Jean de Nikiou, c'est une des nombreuses erreurs de scribe, non corrigée par ZOTENBERG (p. 450) ni par AMÉLINEAU (*Géogr.*, p. 39), qui a fait croire que l'historien attribue l'érection de l'église de Théodose au patriarche Théophile. Dans le résumé du chapitre en question, présenté par Jean de Nikiou en tête de sa Chronique (ZOTENB., p. 352 = CHARLES, p. 9), c'est bien Timothée, et non pas Théophile, qui est nommé. L'erreur a d'ailleurs été corrigée tacitement dans la traduction de CHARLES (p. 88).

P. 169 (Θεοδώρου ἐκκλ.). Les deux références à la Chronique de Jean de Nikiou données dans le Dict. n'ont pas trait à cette église, mais à celle de Théodose (Dict., p. 168). Il n'y a qu'une seule mention dans la Chronique: ZOTENB., p. 543 = CHARLES, p. 169.

P. 169. Ajouter: Θεοτόκου (τῆς ἁγίας) εὐκτήριον. Son érection est due à S. Jean l'Aumônier. Léonce de Néapolis rapporte, dans la Vie du saint patriarche (GELZER, p. 85), que celui-ci institua à Alexandrie deux groupes de moines, καὶ ποιήσας αὐτοῖς κέλλια, ἔταξεν ἐν τοῖς δυσὶν εὐκτηρίοις τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, ἅπερ ἦν αὐτὸς ἐκ θεμελίων οἰκοδομήσας.

P. 169 (Θεωνᾶ ἐκκλ.). Cette église est mentionnée aussi dans la Lettre d'Ammon (citée plus haut, à propos de Βενδίδειον): HALKIN, *op. cit.*, p. 117[36].

P. 170. Ajouter: Ἰωάννου (τοῦ ἁγίου) εὐκτήριον. Son érection est due à S. Jean l'Aumônier. Cf. *supra*, s. v. Θεοτόκου εὐκτ.

P. 171 (Καισαρεία ἐκκλ.). Paul d'Émèse a prononcé (23 déc. 432) une homélie ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας: SCHWARTZ, *op. cit.*, I, *Concil. univ. Ephes.*, 4 (1928), p. 9.

P. 172 (Καλαμῶνος, λαύρα). La traduction latine du passage en question, qui est faite sur un autre texte grec, porte: *quinto decimo ab Alexandria milliario*, dans *Patrol. gr.*, t. c., col. 3029 B; *Patrol. lat.*, t. LXXIV, col. 201 B. D'après VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 66, n. 1, « il doit y avoir erreur dans le texte grec pour l'indication de la distance ».

P. 173 (Κυρίνου ἐκκλ.). Un sermon prononcé par Timothée d'Alexandrie dans cette église est mentionné dans la *Topogr. christ.* de Cosmas Indicopl.: WINSTEDT, p. 316.

P. 173 (Μαρίας ἐκκλ.). Une anecdote monastique, résumée dans *R.O.C.* t. VIII (1903), p. 95 (n° 5), commence par ces lignes: Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς Αἰγύπτου ἐν τῷ οἴκῳ τῆς ἁγίας Μαρίας, φιλόπονοί τινες καὶ φιλόχριστοι ἄνδρες εἰσερχόμενοι εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐξερχόμενοι ἔβλεπόν τινα γέροντα μοναχὸν καθήμενον ἔξω τοῦ πυλῶνος καὶ πιπράσκοντα σπυρίδας. Ne s'agirait-il pas de la même église que celle dont il est question dans le Dict., p. 173[13]?

P. 173 (Μάρκου ναός). Une anecdote monastique, résumée dans *R.O.C.*, t. c., p. 98 (n° 26), rapporte qu'un disciple de Pambo, qui demeura quelque temps à Alexandrie, passait la nuit ἐν τῷ νάρθικι de Saint-Marc. Dans un autre récit, attribué à Daniel de Scété, il est question d'un saint mendiant qui a sa cellule à Saint-Marc ἔξω τῆς πόλεως: *R. O. C.*, t. V (1900), p. 62[14].

P. 175 (Ὀκτοκαιδεκάτου λαύρα). Plutôt: Ὀκτωκαιδέκατον. A ce lieu-dit, situé à 18 milles à l'ouest d'Alexandrie, il y avait, comme à l'Ἔννατον, non pas seulement une laure, mais tout un ensemble d'établissements qui

furent désignés par ce nom. Ce centre monastique était également célèbre. Il est mentionné plusieurs fois dans des anecdotes monastiques ; par exemple, dans la légende de la chaste Thomaïs : *R. O. C.*, t. V (1900), pp. 63-64, dans un autre récit, *ibid.*, t. c., pp. 66-67, et dans l'histoire d'Andronicos et d'Athanasie : *ibid.*, t. c., pp. 374, 379, 380, 383-384 ; H. Delehaye, *Synax. eccl. CP.* (1902), p. 525 ; L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. I (1576), pp. 1111-1112. Cf. Van Cauwenbergh, *op. cit.*, pp. 20, 64 sqq., 69, 77. Autre mention dans le chap. 162 du *Prat. spir.* : *Patrol. gr.*, t. LXXXVII[3], col. 3029 B.

P. 176 (Παλαδίου μοναστ.). Jean Mosch et Sophrone firent visite au moine Palladios dans son couvent : *Prat. spir.*, 59, dans *Patrol. gr.*, t. LXXXVII[3], col. 2920 A ; cf. *R. O C.*, t. VII (1902), p. 612.

P. 176. Ajouter : Πατρικίας (τῆς) μοναστήριον, cf. Πέντε (ἀπὸ σημείων) ἐρημικά.

P. 176 (Πέντε (ἀπὸ σημείων) ἐρημικά). Il s'agit du lieu dit Πέμπτον (cf. Dict., p. 137), à 5 milles à l'ouest d'Alexandrie. Comme à l' Ἔνατον, à l' Ὀκτωκαιδέκατον (et à l' Εἰκοστόν, cité dans plusieurs textes orientaux), il y avait là tout un ensemble d'établissements monastiques. Un des plus importants était le grand monastère τὸ ἐπιλεγόμενον τῆς Πατρικίας, fondé par Anastasie la Patrice : *R. O. C.*, t. V (1900), pp. 53, 56, 57. Le Πέμπτον est mentionné aussi dans la légende de Marc le Fou : *ibid.*, t. c., p. 61[12]. Cf. Van Cauwenbergh, *op. cit.*, pp. 13, 15, 77.

P. 177 (Πιερίου ἐκκλ.). Dans la Lettre d'Ammon (citée plus haut à propos de Βενδίδειον et de Θεωνᾶ ἐκκλ.), il est fait mention à deux reprises d'une église d'Alexandrie dont le nom est assez semblable : ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Περεοῦ : Halkin, p. 97[23] ; τῆς ἐκκλησίας τῆς λεγομένης Περεοῦ : Halkin, p. 99[15]. L'éditeur du texte a eu raison de se demander s'il ne faut pas lire Πιερίου (pp. 27* et 464).

P. 177 (Σεραπίωνος ἐκκλ.). Un sermon prononcé par Théophile d'Alexandrie ἐν τῷ Ἁγίῳ Σαραπάμμονι est mentionné dans la *Topogr. christ.* de Cosmas Indicopl. : Winstedt, p. 315. Il semble bien que *Sarapammon* et *Serapion* soient à identifier ; cf. *Anal. Boll.*, t. XL (1922), p. 96.

P. 177. Ajouter : Τουγαρᾶ κοινόβιον. C'est un des couvents de l'Ennaton. Jean Mosch le visita aussi : *Prat. spir.*, 146, dans *Patrol. gr.*, LXXXVII[3], col. 3009 B. Cf. Van Cauwenbergh, *op. cit.*, pp. 65 et 70.

P. 191[22] (Ἐξηγητής). PRyl. 119 est réédité par Hunt-Edgar, *Sel. Pap.*, t. II (1934), n° 279.

P. 192[2, 22] (Εὐθηνιάρχης, Κοσμητής). Ajouter la référence : III[p] SB. 178 (Breccia, *Iscr.* 130 = IGRRP. I, 1097).

P. 205[35] (Bibliogr.). Dans l' *Encycl. Jud.*, S. A. R(osanes), et non pas S. Cr. R., n'a rédigé que la partie de l'article *Alexandrien* qui a rapport à l'histoire moderne (col. 250-253). L'histoire ancienne, celle qui seule nous intéresse, a été traitée (col. 229-250) par J. N. S(imchoni). — On pourrait peut-être citer aussi, dans cette bibliographie, l'article Ἀλεξάνδρεια, dû à plusieurs collaborateurs grecs, dans la Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, t. III (1927), pp. 523-628. La majeure partie de cet article, qui est particulièrement développé, a trait à l'histoire et à la géographie anciennes.

P. 211[36] (Ἀλεξάνδρου Νῆσος). Chr. W. 124 a été réédité par J. R. Knipfing, dans *Harv. Theol. Rev.*, t. XVI (1923), p. 363, et par A. Bludau, *Die ägypt. Libelli* (1931), p. 2.

P. 214[27] (Ἀλθαιεύς). POxy. I, 95 est, d'après l'ordre chronologique, à insérer plus loin : il date non pas de l'an 95 P, mais de 129 P. (L'erreur dérive de Chr. M. 267). Réédition dans Hunt-Edgar, *Sel. Pap.*, t. I (1922), n° 32.

P. 215 (Id.). Ajouter dans la liste des citations, sous l'année c. 186/7 P, le papyrus Berol. 13896, édité par Schubart et Bell, dans *J. E. A.*, t. XIII (1927), p. 219, et réédité par Hunt-Edgar, *Sel. Pap.*, t. II (1934), n° 299. Introduire aussi cette référence à la page 216, sous Σωσικόσμιος. — PFay. 93, de l'an 161 P, et POxy. XIV, 1707, de l'an 204 P, sont réédités dans Hunt-Edgar, *Sel. Pap.*, t. I (1932), n°s 44 et 33.

Nous souhaitons vivement que la publication de cette grande œuvre de M. Calderini, dont la valeur et l'utilité dépassent toute attente, puisse se poursuivre et s'achever le plus tôt possible. Tous les efforts faits dans ce sens seront particulièrement appréciés. M. Calderini et la Société Royale de Géographie d'Égypte auront d'autant plus de droits à la vive et profonde gratitude de tous ceux qui s'intéressent à la géographie et à l'histoire de l'Égypte gréco-romaine.

RECENSIONES

H. Grapow, *Untersuchungen über die altägyptischen medizinischen Papyri* (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft,* Bd. 42, H. 2). Leipzig 1936. J. C. Hinrichs. In–8°, S. 138. RM. 7.50.

Wie der Verfasser an einer Stelle seines Werkes auseinandersetzt, war es das Hauptziel der vorliegenden Untersuchungen, die grosse Anzahl von altägyptischen Texten nach sachlichen Gesichtspunkten neu zu ordnen. In dem vorliegenden zweiten Teil werden vor allem die in den medizinischen Papyri enthaltenen Diagnosen, Rezepte und Besprechungen behandelt.

Man liest mit grossem Interesse, dass den ägyptischen Ärzten das Schema der Diagnose streng vorgeschrieben war, die Überschrift, die Formel und die Art der Durchführung im einzelnen. Es hat sich also offenbar im Laufe der Jahre eine richtige Ärztesprache ausgebildet, deren sich die Heilkünstler zu bedienen hatten und auch bedienten, soweit aus zahlreichen Papyri hervorgeht. Ebenso gab es strenge Formulierungen für die Niederschrift einer ärztlichen Verordnung. Neben den eigentlichen Mitteln, die zur Bekämpfung von Krankheiten angeordnet wurden, finden sich als Schlussteile der Rezepte vielfach Zusatzbemerkungen und Beschwörungsformeln. Die Schlussbemerkungen beziehen sich z. B. auf den Wärmegrad, in dem ein Medikament eingenommen oder angewandt werden soll, ob finger- oder lauwarm. Sie beziehen sich auch auf die besonderen Umstände bei der Zubereitung der Heilmittel, vor allem der Salben. Auch sind zeitliche Angaben gegeben, ob ein Heilmittel sofort oder erst später eingenommen werden soll, ob am Morgen oder in der Nacht. Bemerkenswert ist, dass auch Anweisungen über den Zweck und die Wirkung der Mittel nicht fehlen. Die Länge einer solchen ärztlichen Verordnung schwankt ausserordentlich, neben ganz kurzen Rezepten, in denen nur eine einzige Droge aufgezählt ist, finden sich viele an-

dere, in denen zahlreiche Drogen in wechselnder Kombination verordnet sind. Das Gebiet, aus dem die « Drogen » entnommen sind, ist sehr ausgedehnt. Es umfasst Produkte aus der Tier– und Pflanzenwelt, sowie aus der unbelebten Welt, nebst verschiedenartigen Speisen und Getränken. So werden z. B. Bestandteile von nicht weniger als 70 verschiedenen Tieren zur Herstellung von Heilmitteln benützt. Es ist schade, dass der Verf. kein Rezept im ganzen zum Abdruck gebracht hat. Gerade für den Arzt wäre eine solche altägyptische ärztliche Verordnung von hohem Interesse gewesen. Hervorzuheben ist, dass in den medizinischen Traktaten der Ägypter die Krankheiten vielfach schon nach Organen abgehandelt werden. So gibt es eigene Abschnitte, die sich mit dem Kreislauf (dem Herzen und den Gefässen) in gesunden und kranken Tagen beschäftigen.

Der Arzt bekommt durch das vorliegende Werk von Grapow einen gewissen Einblick in die medizinische Kunst der alten Ägypter. Sicher ist auf diesem Gebiete noch sehr viel herauszuholen; es würde sich aber hier die Zusammenarbeit eines Ägyptologen mit einem Arzte dringend empfehlen.

E. v. Skramlik.

E. A. Speiser, *Excavations at Tepe Gawra.* Vol. I. *Levels I-VIII.* Philadelphia 1935. Univ. of Pennsylvania Press. In-4°, xvi-220 pp., 86 pl. Doll. 6.

Der Tepe Gaura, der « Grosse Hügel », zwischen dem Tigris und dem Grossen Zab, 18 km östlich von Chorsâbâd gelegen, wurde zuerst im Oktober 1927 unter der Leitung von E. A. Speiser mit einer Reihe von Versuchsgräben in Angriff genommen; im Januar 1931 begann die eigentliche Grabung, die vom 12. Okt. 1931-15. März 1932 weitergeführt wurde. In diesen drei Grabungsperioden wurden 8 Schichten festgestellt; in späteren, unter der Leitung von Charles Bache ausgeführten Grabungen, sind noch 5 weitere Schichten freigelegt worden. Die Siedelungen gehen von der hurritischen Zeit (14.-17. Jhdt., Schicht 1-3) rückwärts in die frühneolithische Periode. Die Ausgräber setzen die Schichten zeitlich folgendermassen an: Schicht 4 ist gleichzeitig mit der 3. Dynastie von Ur (c. 2250 v. Chr.); mit Schicht 5 beginnt die Kupferzeit, die ihren Höhepunkt in Schicht 6 hat (frühdynastische Periode, etwa 3000 v. Chr.). Schicht 7 und 8ª

entsprechen der Jemdet-Nasr-Kultur; die Schichten 8^b-12 sind parallel mit Warka 5 und 4 (Chalkolithik), Schicht 13 mit El-Ubaid.

Schon diese kurze Übersicht zeigt, dass wir hier eine aussergewöhnlich wichtige Grabung vor uns haben. Die Funde, die sie bietet, umfassen ohne Unterbrechung die Zeit von den frühesten Perioden neolithischer Kultur bis weit hinein in die Bronzezeit (Mitte des 2. Jahrtausends). In den Anfangsstadien, die bis jetzt allerdings nur durch Sondierungen festgestellt sind, reicht die Siedelung von Tepe Gaura, wie auch diejenigen anderer nordmesopotamischer Niederlassungen wie Ninive, Arpachija, Tell Halāf, nach Sp. vor die ältesten Kulturen Südmesopotamiens (Ur, Warka) zurück.

Bei dieser Sachlage begrüsst man es mit Freuden, dass SPEISER wenigstens über die ersten drei, von ihm selbst geleiteten Grabungen (Schicht 1-8) nunmehr den endgültigen Bericht vorlegt. Nach einer kurzen Einleitung über die Lage des Ruinenfeldes und die Geschichte der Grabung (S. 1-10) beschreibt der II. Teil zunächst die Funde: Architektur, Keramik (von Dorothy GROSS), Terrakottagegenstände, Steinobjekte, Kupferobjekte, Beinobjekte, Siegel und Siegelabdrücke, verschiedene Schmuckgegenstände, Gräberfunde (S. 11-143). Die Ausführungen sind durch 86 musterhaft ausgeführte Tafeln erläutert. An die Darstellung der Funde schliesst sich als III. Teil (S. 144-189) eine vergleichende Untersuchung über die Verwandtschaft der Kulturen von Tepe Gaura zu den Kulturen anderer Fundstätten hinsichtlich der einzelnen im II. Teil aufgeführten Objekte (S. 144-174). Eine übersichtliche Zusammenfassung schliesst diesen Abschnitt (S. 174-176). Von ganz besonderem Interesse sind natürlich die Ausführungen SPEISERS über das Alter der einzelnen Schichten (S. 175-182), die durch eine Tabelle schematisch erläutert werden (S. 183). Das Ergebnis derselben haben wir schon eingangs vorgelegt.

Mehrmals kommt der Verf. auch auf die vom Päpstl. Bibelinstitut ausgeführten Grabungen von Teleilāt Ghassūl im Jordantal zu sprechen. In Schicht 6 stellt er Übereinstimmung mit Ghassūl IV fest bezüglich der Stadtanlage im allgemeinen (vgl. *Teleilāt Ghassūl* I, Fig. 12, S. 33). Die in Ghassūl häufige Verzierung der Keramik mit aufgelegter Schlangenfigur (vgl. *Tel. Ghassūl* I, Fig. 61, 9-16, S. 117) findet sich auch in Tepe Gaura (Pl. LXXVI, 7. 12. 13). Die Darstellung der Muttergöttin in violinförmiger Gestalt (Pl. LIII b, 3; LIV a) hat in Ghassūl zwar keine genaue Parallele, aber doch eine gewisse Analogie (*Tel. Ghassūl* I, Fig. 34, S. 84). Am auffälligsten ist das Zusammentreffen Gaura VI mit Ghassūl IV in einer eigenar-

tigen Technik der Keramikverzierung, die SPEISER « reserved slip wares », ALBRIGHT « band-slip », MALLON « réserve d'engobe » nennt (*T. Ghass.* I, 113; Pl. 41, 23. 24; 52, 4). MALLON weist darauf hin, dass diese Technik sich auch in Megiddo und am Tell Munṭeḥ (am unteren Jabbok) finde (ib. S. 114); ALBRIGHT hat sie in Ḫirbet Kerak nachgewiesen (*HASOR* 6, 28; vgl. 12, 5), V. CHRISTIAN (*Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien* 66 [1936], 208) möchte auch eine Scherbe aus Gezer heranziehen. SPEISER selbst (S. 159, Anm. 20) weist darauf hin, dass sich die Technik auch in Zentralanatolien finde.

Man wird fragen können, ob es sich bei diesen immerhin bemerkenswerten Übereinstimmungen zwischen Gaura VI und Ghassūl IV um blossen Zufall, um Handelsbeziehungen oder um direkten Zusammenhang handle. SPEISER entscheidet sich für das letztere (« the numerous threads that connect Gawra with the west cannot be explained away by a convenient hypothesis of mere trade relations »: S. 160). Die Frage ist für Ghassūl IV von einer ganz besonderen Bedeutung, weil damit für die Altersbestimmung ein neues Moment beigebracht wäre. Wenn es sich um einen direkten Kulturzusammenhang zwischen Ghassūl IV und Tepe Gaura VI handelt — was immerhin das Wahrscheinlichere ist — und Tepe Gaura VI sich zeitlich festlegen lässt, so ist damit auch Ghassūl IV zeitlich bestimmt, und man wird auch gewisse Schlüsse auf die Träger dieser Kultur machen dürfen. Nun ist allerdings die zeitliche Ansetzung von Gaura VI in die frühdynastische Zeit (SPEISER) nicht unwidersprochen geblieben; V. CHRISTIAN (*WZKM* 43 [1936], 294 f.) vertritt auf Grund der Vergleichung mit Ninive V und Billa VI-VII die Ansicht, dass Gaura VI nur der Akkadperiode gleichgesetzt werden könne. Wir kämen mit dieser Ansetzung für Ghassūl in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends; doch lassen die Vergleichungen von Ghassūl IV mit anderen palästinischen und syrischen Siedelungen Zweifel an der Richtigkeit dieser Zeitbestimmung aufkommen. Wie verschieden heute noch die Ansätze sind, je nach den Ausgangs- und Vergleichspunkten, zeigt R. KÖPPEL in *Biblica* 17 (1936), 401-406. Diese Sachlage mahnt zu grosser Zurückhaltung, solange das Vergleichsmaterial nicht umfangreicher und durchsichtiger ist. Aber sie zeigt auch, wie bedeutungsvoll die Grabung von Tepe Gaura für die gesamte Siedelungsgeschichte von Vorderasien ist. Es wäre daher zu wünschen, dass bald auch der Bericht über die folgenden Grabungsperioden (und damit über die älteren Schichten IX-XIII) vorgelegt würde.

Eine kulturgeschichtlich interessante Einzelheit möge hier noch angefügt werden. Von Gaura VI an finden sich Darstellungen aus Terrakotta, die nach Sp. nur als *Pferde* gedeutet werden können (vgl. S. 70-72 und Pl. XXIV c. 5, 12; XXXVI 4 und vor allem LXXVII 1). Die Frage nach der Anwesenheit des Pferdes in Mesopotamien vor der Mitte des III. Jhtds. ist in letzter Zeit öfters besprochen (vgl. M. Hilzheimer in *RLV* 14 [1929], 199 f), aber nicht einheitlich beantwortet worden. Nun mehren sich die Funde, die für die Anwesenheit des Pferdes in Mesopotamien in dieser Periode sprechen, und man wird Sp. wohl zustimmen müssen, dass es nicht mehr angeht, alle die Darstellungen als Abbildungen von Wild- oder Hauseseln zu deuten (S. 72).

So gibt der ausgezeichnete Grabungsbericht von Sp. nicht nur eine willkommene Übersicht über die Funde von Tepe Gaura, sondern er wirft auch eine Reihe von Fragen allgemeiner Art auf und wirkt damit richtungweisend für die weiteren Forschungen, bei denen es vor allem darauf ankommen wird, die einzelnen Schichten nach Inhalt und Art klar zu trennen und die Vergleichspunkte aus anderen Grabungen, die in die gleiche Zeit gehören, beständig vor Augen zu haben.

A. Bea.

Rudolf Scholtz, *Die Struktur der sumerischen engeren Verbalpräfixe (Konjugationspräfixe), speziell dargestellt an der I. und II. Form (E- und MU- Konjugation)*, 1. Hälfte (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft (E. V.)*, 39. Band, 2. Heft). Leipzig 1934. J. C. Hinrichs. In-8°, VIII-180 S. RM. 12.

Das schwierige und interessante Problem der Entstehung und Anwendung der sumerischen Verbalpräfixe hat neuerdings durch Scholtz hinsichtlich der *e-* und *mu-*Formen eine eingehende Behandlung gefunden. Daneben beschäftigt sich Scholtz in der Einleitung der genannten Arbeit, aber auch in seiner schon früher erschienenen Dissertation (1) mit den übrigen Präfixen, die er in ein festes System bringt, zu dem im folgenden Stellung genommen werden soll.

(1) R. Scholtz, *Die Struktur der sumerischen engeren Verbalpräfixe*. Inaugural-Dissertation ... Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Ohlau i. Schl. 1931. In-8°, 49 S.

Wichtig ist zunächst, sich über die Natur dieser an die Spitze des Verbalkomplexes gestellten Präformative klar zu werden. Deimel hat bereits in seiner *Šumer. Grammatik,* 265 ff. meines Erachtens im Wesentlichen das Richtige getroffen, als er diese sumerische Bildung mit den indogermanischen Aktionsarten verglich. Scholtz wendet allerdings dagegen ein, dass die im Indogermanischen gebrauchten Vorsilben auch in den infiniten Verbalformen erhalten bleiben, was für das Sumerische nicht gelte. Auch gebe es im Sumerischen in den finiten Formen nie wie im Indogermanischen unvermehrte Verbalstämme. Es müsse sich daher bei den sumerischen Präfixen um eine andere grammatische Erscheinung als bei den indogermanischen Aktionsarten handeln. Dieser Einwand ist unrichtig. Scholtz übersieht nämlich, dass die Aktionsarten im Sinne einer Bedeutungsmodifikation offenbar zurückgehen auf rein örtliche Beziehungen des Vorgangsausdruckes auf einen Fixpunkt, die ich deswegen Vorgangsrelationen nenne. Bei den Bedeutungsmodifikationen, die in den Aktionsarten des Indogermanischen und in den sogenannten Stammbildungen des Semitisch–Hamitischen vorliegen, verwächst das Bildungselement derart eng mit der Verbalwurzel, dass es auch in den infiniten Formen erhalten bleibt. Beim hamitisch–semitischen « Tempus » dagegen, das letzten Endes nichts anderes als eine nach örtlichen Gesichtspunkten vorgenommene Festlegung des Verbalbegriffes darstellt, fehlen wie im Indogermanischen diese der Klarmachung der räumlichen Beziehung dienenden Elemente in den infiniten Verbalformen. Die mit Präfixen gebildeten finiten Verbalformen des Sumerischen stehen also formal auf der Stufe der hamitisch–semitischen Tempora, von denen sie sich inhaltlich dadurch unterscheiden, dass sie die ursprüngliche räumliche Beziehung der (im Sumerischen vorgesetzten) Bildungselemente noch deutlich zur Schau tragen. Infinitiv und Partizipium sind Kollektiva–Abstrakta, die den Inbegriff aller Erscheinungsformen eines bestimmten Vorgangsausdruckes beinhalten, daher keine räumliche oder zeitliche Einengung vertragen. Es liegt also geradezu im Wesen dieser beiden Formen, dass sie ursprünglich kein hinsichtlich Ort oder Zeit bestimmendes Element zu sich nehmen.

Besteht also der von Deimel aufgestellte Vergleich der sumerischen verbalen Präfixbildungen mit den indogermanischen Aktionsarten zu Recht, dann ist es klar, dass die von Scholtz im Anschluss an Landsberger gewählte Bezeichnung dieser Bildung als Konjugation abzulehnen ist. Wir verwenden diesen Terminus im Hamitischen z. B., wenn wir von starken und schwachen Verben sprechen, im Sinne der

Abwandlungsart eines Vorgangsausdruckes entsprechend dem, dass wir im Semitischen eine Präfix– und eine Suffixkonjugation unterscheiden. Von Belang ist in diesen Fällen die Art, wie die auf das Subjekt bezüglichen Elemente mit der Verbalwurzel verbunden werden. Demgemäss habe ich bereits in *Babyloniaca* XII 122 ff. vorgeschlagen, die Art, in der das Sumerische den Urheber zum Vorgangsausdruck in Beziehung setzt, als Konjugation zu bezeichnen und unterschied dort dementsprechend zwischen nominativischer und possesivisch–ergativischer Konjugation. Scholtz spricht in diesen Fällen m. E. zu Unrecht von « Zeiten ».

Wenden wir uns nun der Begriffsbestimmung und Erklärung der einzelnen Präfixe zu. Scholtz bestimmt den Bedeutungsinhalt der mit *e–* und *mu–* gebildeten Aktionsart, die er neben den Formen mit *a–, bi–, ba–, ni–, na–* und *al–* « Grundkonjugationen » nennt, folgendermassen: *e–* dient der Angabe des Zielpunktes mehr vom Ausgangspunkt aus; *mu–* der Betonung mehr dem Zielpunkte zu; *a–* hebt die Vollendung hervor. Die Elemente *bi–, ba–, ni–, na–* weisen auf den Zielpunkt unter näherer Betonung von « aussen an ihm » (*b*), beziehungsweise « innen an ihm » (*n*), wobei die Bildungen mit *a–* wieder die Vollendung betonen. Für *al–* nimmt Scholtz an, dass es den Zielpunkt unter näherer Betonung « rund um ihn herum » angebe.

Ausführlich ist von Scholtz bisher nur die Verwendung der Präfixe *e–* und *mu–* behandelt worden. Drei Dinge sind nach Scholtz für die räumliche Beziehung des Vorgangsausdruckes wesentlich: der Ausgangspunkt, mit dem logischen Subjekt identisch; der Zielpunkt, gleich dem logischen Objekt, und der Ort des Sehenden oder Redenden, der je nachdem mit dem Ausgangs– oder Zielpunkt verselbicht werden kann. Das Präfix *e–* trete ein, wenn Ausgangspunkt und Ort des Betrachters identisch sind, wodurch eine starke Betonung des ersteren entstehe. Dagegen werde *mu–* gebraucht, wenn Zielpunkt und Ort des Betrachtenden zusammenfallen, wodurch jener stärkere Betonung erfährt. Diese Definition hat meines Erachtens den grundlegenden Fehler, dass sie Subjekt und Objekt, zwei für den sumerischen Satz durchaus unwesentliche Begriffe, in den Vordergrund der Erklärung stellt, dagegen den Beschauer, ohne den es ja gar keine räumliche Beziehung des Vorgangsausdruckes geben kann, dadurch in den Hintergrund schiebt, dass sie ihn seinen Standort je nach der Betonung von Ausgang oder Ziel wechseln lässt. Gemäss der durchaus stativischen Sprachauffassung des Sumerischen spielen Subjekt und Objekt nur die Rolle von akzessorischen Teilhabern am Vorgangsausdruck, die auch fehlen können. Die Begriffe « Ausgangspunkt » und « Zielpunkt » sind daher für die Beurteilung der Gesetze, nach denen die Wahl der Präfixe *e–* und *mu–* erfolgte, auszuscheiden. Wesentlich hiefür sind nur der Vorgangsausdruck an sich und der Ort, von dem aus seine räumliche Einordnung nach den Gesichtspunkten « nahe » und « ferne » geschah. Sie allein können daher für die Wahl der Präfixe *e–* und *mu–* ausschlaggebend gewesen sein. Eine logische Ausgangspunkt-Zielpunkt-

Richtung Subjekt-Objekt, wie sie Scholtz annimmt, wird dabei häufig festzustellen sein, muss aber nicht in Erscheinung treten.

Die verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten der Präfixe *e-* und *mu-* gliedert Scholtz in folgende Gruppen: Subjektive Teilnahme, Doppelpersonenstil der Erzählung, juristische Rede, Dedikationsrede, Ausgangspunkt betonender Erzählungsstil, Zielpunkt betonender Erzählungsstil. Bei den Fällen subjektiver Teilnahme identifiziert sich nach Scholtz der Sehende und Redende mit jenem von zwei wirklich oder bildlich geschauten Orten, der mit seinem Standpunkt zusammenfällt. Richtiger ist es wohl zu sagen, dass der Beobachtende in der Regel jenen Ort zum Standpunkt der Beurteilung macht, den die in der sozialen Rangordnung höher eingereihte Person oder Gruppe einnimmt.

Beim sogenannten Doppelpersonenstil treten zwei Gruppen von Personen auf, von denen nach der Theorie Scholtzens an sich jede als Standort des Beurteilers in Frage kommen könnte. Soweit ich sehe, hat auch hier die jeweils sozial höher stehende den Vorrang. Es bilden daher im Verhältnis des Menschen zu den Göttern letztere den Fixpunkt für die räumliche Beziehung des Vorgangsausdruckes. Gerade bei solchen Fällen wie der von Scholtz herangezogenen Inschrift Lugalzaggisi's (*SAK* 152 ff.) zeigt sich deutlich, dass wir bei der Erklärung der Wahl der Präfixe *e-* und *mu-* mit Subjekt und Objekt nicht das Auslangen finden können. Denn Enlil, der in der genannten Inschrift vor 2_{16}, wo *e-* gebraucht wird, Subjekt ist, müsste nach 2_{16}, wo *mu-* in Verwendung steht, Objekt sein, wenn die von Scholtz aufgestellte Regel richtig wäre, dass beim Doppelpersonenstil die Person, die bei Gebrauch des *e-* Präfixes Subjekt war, beim Wechsel des Vorzeichens zu *mu-* zum Objekt werden muss. Im ganzen zweiten Teil der Inschrift bis 3_2 ist aber von Enlil gar nicht die Rede, und Lugalzaggisi, der nach Scholtzens Regel zum Subjekt werden sollte, weil er im ersten Teil Objekt war, erscheint hier nur als Teilhaber an den Vorgangsausdrücken, wie die stets verwendeten Infixe *-da-* (« durch ihn ») zeigen. Trotzdem gebraucht dieser zweite Teil *mu-*, weil eben die ganzen Handlungen vom Standpunkte Enlils aus gesehen sind, dem sie gewissermassen geweiht sind.

Mit der Annahme einer bestimmten sozialen Ordnung als Fixpunkt für die Wahl der Präfixe *e-* und *mu-* lassen sich meines Erachtens auch eine Reihe schwieriger Fälle erklären, wo beide Präfixe ohne ersichtlichen Grund einander abzulösen scheinen. Nach Scholtz S. 39 ff. wird bei *bal* « überweisen » gewöhnlich das Präfix *e-* verwendet, in einigen Fällen aber auch *mu-*. Erstere Form ist für eine vom Fürstinnenhaus ausgehende Handlung auch wohl die naheliegendste, letztere bedeutet aber vermutlich, dass die Überweisung zugunsten eines Gottes erfolgte, als dessen Beauftragte dann die betreffenden Empfänger zu gelten hätten. In *Doc. pr.* 561 (Scholtz, 40 f.) wechselt innerhalb des Textes das Präfix; zweimal wird ohne Angabe eines Subjektes *e-na-bal* gebraucht, im Schlussvermerk jedoch, wo der Beamte des Fürstinnenhauses als Subjekt erscheint, heisst es *mu-ne-bal*. Scholtz erklärt den Sachverhalt so, dass der Schreiber sich zunächst mit den ungenannten Subjekten, die das Getreide weggeben, identifiziere, dann aber mit den Empfängern, nimmt also einen Standpunktswechsel an, was meines Erachtens durchaus unzulässig ist. Gerechtfertigter scheint es mir zu sein, an ein Versehen des Schrei-

bers zu denken, der zunächst die Buchung der Überweisung vornahm als eine wie gewöhnlich an sozial tiefer Stehende erfolgte, und erst im Schlussvermerk sich dessen bewusst wurde, dass die Lieferung zugunsten eines Tempels geschah. Ausgabe an eine Gottheit zu Händen eines Priesters ist wohl auch die Ursache, dass *VAS* XIV, 1 28 (Scholtz, 51) statt sonstigem *e-(na)-ta-gar* plötzlich *mu-na-ta-gar* gebraucht. Die Bewegung vom Niederen zum Höheren liegt auch bei *rá* und *túm* sowie bei der nominalisierten Verbalform *mu(n)-túm* vor, die Scholtz, 72, mit « Einbringe » übersetzt. Bei « geben » (Scholtz, 61 ff.) liegt gewöhnlich die Bewegung vom Fürstinnenhaus zu Aussenstehenden niedrigeren Ranges vor (Präfix *e-*); bei *Doc. pr.* 575 (S. 63), wo *mu-* gebraucht wird, erfolgt das Geben des Fürstinnenhauses wohl an Empfänger, die als Vertreter eines Tempels zu fassen sind. In *Doc. pr.* 542 (S. 63) werden die Gaben an das Frauenhaus mit *mu-*, die Ausgaben von dort mit *e-* bezeichnet. Auch das Geben des Fürsten an die Fürstin (*Doc. pr.* 339, S. 62) wird durch *mu-* charakterisiert. Bei *sám* « kaufen », das nach dem Zeichen eigentlich « jemandem (als Entgelt) Getreide darmessen » bedeutet, wird gewöhnlich *e-* verwendet; nur wenn die Erwerbung durch einen anderen für das Frauenhaus erfolgt, tritt *mu-* ein (Scholtz, 60). Wenn der Fürst im Frauenhaus weilt (*tùl*, Scholtz, 93), wird das Präfix *mu-* gebraucht, einmal auch, da er, wohl als Beauftragter des Frauenhauses, bei einem Kanalbau sich aufhält (*Doc. pr.* 165, S. 76). Rechtsverbindliche Handlungen wie « Abrechnung vornehmen », « zumessen » etc. (S. 94 ff.), die im Auftrag des Wirtschaftsunternehmers stattfinden und daher als von diesem ausgehend betrachtet werden, nehmen das Präfix *e-* zu sich. Der hier zugrunde liegende Sachverhalt deckt sich im wesentlichen wohl mit jener Gruppe von Fällen, die Scholtz unter dem Titel « Juristische Rede » (S. 136 ff.) zusammenfasst.

Beachtenswert sind die Beispiele, in denen *gál* « vorhanden sein » bald mit *e-*, bald mit *mu-* gebraucht wird (Scholtz, 44 ff.). Von einer Bewegung, einem Ausgangs- und Zielpunkt, kann man natürlich hier nicht sprechen (dazu auch Deimel, *Šum. Verbum* 18). Scholtz hilft sich damit, dass er nach Analogie der Verben der Bewegung den Lageort des Gegenstandes zum Zielpunkt, den Gegenstand selbst aber zum Ausgangspunkt macht — eine gewiss mehr als gewundene Erklärung! Befindet sich der Gegenstand in der Nähe des Redenden, gebrauche er *e-*, befinde er sich in der Ferne, so trete *mu-* ein. Machen wir aber den Wirtschaftsbesitzer zum Fixpunkt, dann bedeutet *mu-* = « von der Ferne her », dass die betreffenden Dinge vorhanden sind und daher zur Verfügung stehen, *e-* = « von hier weg » dagegen, dass über die Dinge bereits verfügt ist. Dieser Gedanke in der Gestalt *e-* « zu Lasten », *mu-* « zu Gunsten » (des Unternehmens) liegt auch der Verwendung der Präfixe bei den Vorgangsausdrücken « zählen » (Scholtz, 51 f.), « aufladen » (56), « übereignen » (57) und « zurücklassen » (64 f., 92) zugrunde.

Die juristische Rede verwendet nach Scholtz nur die Form *e-*; die stärkere Betonung des Ausgangspunktes bezwecke die rechtliche Feststellung von Taten des Subjektes. Ich würde lieber sagen, die handelnde Person beziehungsweise ihr Auftraggeber bildeten den Fixpunkt der räumlichen Orientierung. Der Dedikationsrede ist das Präfix *mu-* eigen; nach Scholtz wird durch die Betonung des Zielpunktes die Darstellung als Protokoll von Stif-

tungen an eine Person gekennzeichnet. Entscheidend ist, dass die die Widmung empfangende Stelle als die im Rang höher stehende den Fixpunkt der räumlichen Orientierung abgibt.

Was schliesslich die beiden Erzählungsstile betrifft, so soll der eine den Ausgangspunkt der verschiedenen handelnd genannten Personen betonen, der andere die von zum Teil verschiedenen Personen gewirkte Zielrichtung. Wenn aber die aufgestellte Regel *e-* « vom Fixpunkt aus », *mu-* « zum Fixpunkt hin » stimmen soll, dann muss der Ausgangs- beziehungweise Zielpunkt für alle verschiedenen, als handelnd eingeführten Personen jeweils gleich sein. Scholtz hat in seiner Erklärung diese grundlegende Forderung nicht berücksichtigt. Und doch lässt sich auch in diesen Fällen m. E. die Giltigkeit unserer Regel erweisen. Nehmen wir etwa Eannatums Feldstein A (*SAK* 20 ff.), den Scholtz als Beispiel der zweiten, durch das Präfix *mu-* gekennzeichneten Stilart anführt. Hier bildet den der Orientierung zugrunde gelegten Fixpunkt zweifellos der Gott Ningirsu. Alle Handlungen Eannatums erfolgen gewissermassen zu Ehren dieser Gottheit und sind daher als an sie gerichtete Weihungen aufzufassen. Wir haben also in dieser Form des Erzählungsstiles nichts anderes als eine Ausweitung der Dedikationsrede vor uns. An den Stellen $4_{24,26}$ $6_{7,9}$, wo das Präfix *e-* (*i-*) verwendet wird, sind die Gegner « Subjekt », deren Handlungen damit sozusagen als ein von Ningirsu verhängtes Schicksal erscheinen (s. unten). An der Stelle 6_5, wo das Geben der Göttin an Eannatum mit *mu-* eingeleitet wird, wird offenbar Eannatum als Schützling Ningirsus mit diesem hinsichtlich des Fixpunktes identifiziert. Schwierig sind Stellen wie Eannatum Backstein B 3_9, Entemena Backstein A $3_{5,9}$, wo das Verbum, das eine auf den Fürsten zielende Handlung der Gottheit nennt, auch dann, wenn Ningirsu selbst « Subjekt » ist, sich mit dem Präfix *mu-* versehen findet. Darf man auch hier annehmen, dass der Fürst als Liebling Ningirsus mit diesem den Standort der Beurteilung teilt?

Anders liegen die Dinge beim Entemena-Kegel (*SAK* 36 ff.), der vornehmlich das *e-* Präfix verwendet. Hier bilden den Fixpunkt, von dem aus alles Geschehen betrachtet wird, Enlil und die Götter. Sie wirken und die Menschen, die neben ihnen handelnd auftreten, befinden sich als Beauftragte und Geschöpfe der Götter im selben Fixpunkt wie diese. Nur $5_{13,18}$, wo von einer Weihung die Rede ist, die ja zu den Göttern hin erfolgt, wird *mu-* gebraucht. Dieser auf der Verwendung des Präfixes *e-* aufbauende Erzählungsstil kann seinerseits wieder als Weiterbildung der « juristischen Rede » aufgefasst werden, indem er sämtliche Handlungen gewissermassen als von den Göttern gefasste und daher von ihnen ausgehende Beschlüsse hinstellt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Im Rahmen des für das Sumerische giltigen Gesetzes, jedes finite Verbum räumlich zu orientieren, bezeichnen die Präfixe *e-* und *mu-* die Bewegung von und zu einem Fixpunkt. Dieser ist entweder durch den Standort des Handelnden oder Sprechenden oder, wo es sich um das Verhältnis des Niedrigeren zum Höheren handelt, durch den Standort des letzteren gegeben.

Soll diese zunächst aus dem Material selbst abgeleitete Deutung standhalten, so muss sie sich letzten Endes auch irgendwie mit der Eigenbedeutung der Präfixe in Einklang bringen lassen. Dass eine solche bestand, nehme

ich als gegeben an, da es in keiner Sprache derartige sinnlose Elemente gibt. Die lautliche Einfachheit dieser Präfixe, aber auch der Vergleich mit dem Hamito-Semitischen legt es nahe, in ihnen deiktische Elemente zu erblicken, die kraft ihrer auf Örtlichkeiten hinweisenden Bedeutung sich natürlich vorzüglich für die Kennzeichnung räumlicher Bestimmungen eigneten.

Von diesen Erwägungen ausgehend, fasse ich *e-* als Umlaut des daneben auch belegten Präfixes *a-* und sehe darin den Weiser unmittelbarer Nähe, das « Hier », das mit dem Fixpunkt zusammenfällt und von dem aus die Bewegung ihren Ausgang nimmt. Umgekehrt bezeichnet *mu-*, das ich als eine Weiterentwicklung des Vokales *u-* betrachte (mit Übergang des Stimmeinsatzes zu $w > m$), die Ferne, das « Dort », von dem aus die Bewegung zum Fixpunkt erfolgt. Der Vokal *a* kann aber noch eine andere Bedeutung zum Ausdruck bringen, die im Präfix *ba-* in Erscheinung tritt. In ihm bezeichnet er nämlich den so charakterisierten Vorgangsausdruck als « unmittelbar anwesend » und damit als « vollendet ».

Das Präfix *ni-* liest Scholtz mit Poebel *i-*, hält es aber (hierin Deimel folgend) von *e-* getrennt, gegenüber Poebel, der bekanntlich in *Ass. Stud.* 2 die Ansicht vertrat, dass *i-* nur eine durch den Vokal des Verbalstammes bedingte phonetische Variante zu *e-* darstellt. Diese Auffassung hat gewiss ihre Schwierigkeiten, da die aufgestellte phonetische Regel nicht immer zu stimmen scheint, aber auf der andern Seite spricht doch der fast ausnahmslose Übergang des Präfixes vor *a*-haltigem Infix zu *e-* für die Richtigkeit der Poebel'schen Theorie. Überdies sind vielleicht Ausnahmen wie *dam e-tuk* (neben sonstigem *i-tuk*) und *numun i-gar* (neben sonstigem *e-gar*) als Beeinflussung des Präfixes durch den Vokal des vorangehenden eng verbundenen Nomens zu erklären. Jedenfalls entzieht sich auch Deimel (*Šum. Verbum,* 10) keineswegs dem Eindruck, den die Poebel'schen Aufstellungen machen, indem er den grossen Einfluss feststellt, den die Vokalharmonie bei der Auswahl der Präfixe *e-* und *NI-* ausgeübt habe. Seine Einschränkung « vorausgesetzt, dass beide dem Sinn nach möglich sind » erscheint mir jedoch nicht haltbar. Denn fasst man *e-* und *mu-* in Erweiterung der von Deimel gewonnenen Erkenntnis, dass es sich hier um Aktionsarten handelt, nicht als Zeichen einer Bedeutungsmodifikation, sondern lediglich als Mittel, den Vorgangsausdruck im Raume so zu orientieren, wie dies andere Sprachen hinsichtlich der Zeit tun, dann sehe ich keinen Zwang mehr, einen Bedeutungsunterschied zwischen *e-* uud *i-* anzunehmen. Beide bezeichnen den Vorgangsausdruck als vom Fixpunkt ausgehend, von ihm ausgeführt, in seinem Sinne durchgeführt u. dgl. Im Falle des so häufigen Ausdruckes *i-túm* bedeutet demnach das Präfix, dass das Bringen (an irgend eine Stelle) im Auftrag des Fixpunktes, als der der Unternehmer zu betrachten ist, geschah. Dagegen besagt *mu- túm*, dass das Bringen zum Fixpunkt, in dessen Interesse, zu dessen Verfügung erfolgte.

Abgesehen von dem eben erörterten *i-* unterscheidet Scholtz, S. VI noch folgende « Grundkonjugationen » : *bi-*, *ba-*, *na-* und *al-*. Von diesen halte ich *na-*, für das Scholtz in seiner Dissertation (S. 33) Beispiele zu geben versucht, als ein zu *ni-* gehöriges Perfektiv-Präfix nicht für gesichert, während *al-* wegen seiner anders gearteten Ursprunges (s. unten) hier ausgeschaltet

werden kann. Es verbleiben daher nur *bi-* und *ba-* die als einfache konsonantische Elemente deiktischen Charakters angeschlossen werden können.

Für die Ermittlung der Bedeutung des Präfixes *bi-* erscheinen mir Fälle wie *Nik.* I 25 (Scholtz, S. 126) *ninda giš-tag-ga... Šág-šág...-e giš-bi-tag* « geopferte Speisen..., Šagšag hat sie geopfert » und *Doc. pr.* 437, 451 (Scholtz, S. 132, 167) *ᵍⁱˢ šinig na-ri-ga... En-ig-gál nu-bànda na-bi-ri* « zugerichtete Tamarisken..., Eniggal, der Nubanda, hat sie zugerichtet », wertvoll. Denn die mit *bi-* eingeleiteten Verba kennzeichnen einen Vorgangsausdruck, der vorangehend durch ein Abstraktum auf *-a* eingeführt wird, der ihr Ergebnis darstellt, zu dem sie daher im Verhältnis der Vorzeitigkeit stehen. Wenn dann in der Phrase *giš-tag* in der Unterschrift *bi-* verwendet wird (s. Scholtz, S. 127), ohne dass immer eine solche Zusammenfassung durch ein Abstraktum vorausginge, so ist dieses doch offenbar gedanklich zu ergänzen. Auch sonst kommt man, wo *bi-* als Präfix auftritt, mit einer Fassung des so gekennzeichneten Verbums als betont vorzeitig gegenüber dem vorangehenden oder folgenden Begriff oder der gegenwärtigen Lage stets, so viel ich sehe, aus; oft könnte man geradezu mit einem durch « nachdem » eingeleiteten Temporalsatz übersetzen.

Was den Ursprung des Präfixes *bi-* betrifft, wird man auch in ihm ein hinweisendes Element suchen dürfen. Es gibt nämlich ausser der Vokalreihe auch eine Konsonantenreihe hinweisenden Charakters (s. unten), in der *b-* als Zeichen nicht allzu weiter Ferne gilt. Der damit verbundene Vokal *i* darf wohl gleichfalls als Ortsweiser im Sinne der Nähe gefasst werden, sodass *bi-* « in naher Ferne » bedeuten würde. Der mit diesem Präfix versehene Vorgangsausdruck wird demnach als « dort in der Nähe » befindlich gekennzeichnet. Da *bi-* räumlich sich auf die durchmessene Strecke bezieht, wird es ins Zeitliche übertragen auf das bereits Zurückliegende hinweisen. Im Präfix *ba-* verbinden sich die Begriffe « dort » « zurückliegend » (*b*) und « hier » « vollendet » (*a*) zum Ausdruck für die gänzliche Vollendung. Die bei Deimel, *Šum. Gr.* 269 für *ba-* angenommene Bedeutung « weg » ist nur ein Sonderfall der durch dieses Präfix gekennzeichneten Vorgangsrelation, die fast schon eine perfektische Aktionsart genannt werden kann. Es bedeutet nämlich *ba-*, dass der damit verbundene Verbalbegriff ganz und gar, endgiltig gestaltet ist. Ein « endgiltig, bis zum Orte der Bestimung » durchgeführtes « Tragen, Bringen » ist aber bei Dingen, die die Wirtschaftsführung ausgibt, ein « Weg-Tragen, Weg-Bringen ».

Nicht auf ein deiktisches Element rückführbar erscheint mir das Präfix *al-*, bei dem ich nominalen Ursprung annehmen möchte, an den letzen Endes auch Scholtz, *Diss.* 15 zu denken scheint, während er *MVAeG* 39, 2, VI ohne nähere Begründung eine Grundbedeutung « rund um ihn herum » angibt, für die ich keine Erklärungsmöglichkeit sehe. Für die Existenz eines Nomens *al-* « ganz » scheint mancherlei zu sprechen. So kennt Deimel, *ŠL* 298, 8 dieses Wort als Bezeichnung für Haustiere im Sinne von « ausgewachsen », auch *ŠL* 298, 3 *naṣāru* « beschützen » lässt sich als « ganz erhalten » verstehen. Für die nominale Herkunft des Präfixes *al-* darf man wohl auch anführen, dass es häufig in der Art, wie dies sonst Nomina zu tun pflegen, in engste Verbindung zu einen Verbalbegriff treten kann, wie etwa in *al-tar, al-kud,*

al-lag, *al-gaz*, wo man durchwegs *al-* im Sinne von « gänzlich, ganz und gar » wird fassen müssen.

In der Einteilung der Vorgangsrelationen mit zusammengesetzten Präfixen, von Scholtz « abgeleitete Konjugationen » genannt, vermag ich diesem nicht zu folgen. Ich sehe keinen Unterschied zwischen dem, was er « Satzverbindungsformen » (*ema-*, *ba-*, *ega-*) und « Zielidentitätsformen » (*eme-imi-*, *ema-*, *ega-ma-*) nennt, und die Annahme von zwei Präfixen *ba-* und *ema-*, die verschiedener Entstehung sein sollen, trägt doch allzu sehr den Charakter willkürlicher Schematisierung an sich. Formal sind *eme-* und *ema-* mit Scholtz wohl als Verbindung der beiden Aktionsarten *e-* (*a-*) nnd *bi-* beziehungsweise *ba-* zu fassen; demnach bedeuten die damit verbundenen Vorgangsausdrücke eine von Zielpunkt weg, vorzeitig erfolgende, beziehungsweise gänzlich vollendete Handlung. In *i-mi-* liegt nach Poebel nur eine phonetische Variante zu *e-me-* vor.

Für die Präformative *e-ga-* und *e-ga-ma-*, für die Scholtz, S. VI f. eine mir unverständliche Erklärung bietet, nehme ich ein Infix *-ga-* deiktischen Ursprunges « hier > daran, dabei » an, das den so gekennzeichneten Verbalbegriff als mit einem anderen verbunden bezeichnet, weswegen wir ihn in der Übersetzung mit « und, auch » an den vorangehenden anknüpfen.

Von den negierende Präfixe *bara-* und *immara-* erklärt Scholtz (S. VII) das erstere aus *bari-a* « im Aussen », vermehrt um das Prafix *e-*; *immara-* soll dann eine Analogiebildung sein nach der Proportion *ba-*: *bara-* = *ema*: *emara-* (*immara-*). Es gibt aber offenbar eine Negation *ra*, die sich an die genannten Präfixe wohl als Infix anschloss. Man beachte hiefür zunächst *BE* III, 1, 43 ff.: *A. B-ra mu-lugal i-na-pàd é-za ga-ra ga-a-an-ta-è*, das ich übersetzen möchte « A schwur dem B: aus deinem Haus fürwahr nicht, fürwahr werde ich herausgehen ». (Negation des Wunsches oder der Beteuerung der 1. Person). Nebenbei bemerkt, fasse ich auch dieses *ga-* der Versicherung hinweisend als « da! > siehe, fürwahr! ». Verneinendes *ra-* liegt meines Erachtens auch in dem bei Deimel, *ŠL* 298, 33 gebuchten Ausdruck *al-zi-ra* vor, der dem Zusammenhang nach etwa « beschädigt » o. ä. bedeuten muss, und den ich als « ganz-in-Ordnung-nicht » fassen möchte.

Ausser diesen Präfixen kennt Scholtz noch sogenannte Dativbetonungsformen mit *na-* und *namu-*, in denen das Dativinfix *-na-* vor die Präfixe *e-* und *mu-* getreten sein soll. Da diese Bildungen für die alte Sprache nicht belegt sind, übergehe ich sie. Dagegen müssen hier die gleichlautenden Prekativ- und Prohibitiv-Präfixe *na-* erwähnt werden, die wohl einheitlichen Ursprunges sind und auf hinweisendes « dort > siehe, fürwahr! » zurückgehen. Für den gedanklichen Zusammenhang der beiden Bedeutungen beachte man z. B. akkad. *šumma* « siehe! » als Einleitung eines Bedingungssatzes, andrerseits an der Spitze einer eine Verneinung erheischenden Satzfrage zur Bezeichnung einer verneinten Beteuerung (Schema: « siehe! ich habe...? > ich habe doch nicht...!, ich habe doch sicherlich nicht...! »).

Da im Vorstehenden mehrfach auf die hinweisende Bedeutung vokalischer und konsonantischer Elemente Bezug genommen wurde, seien diese noch einmal übersichtlich zusammengefasst, wobei kurz auch auf ihr Vorkommen in anderen grammatischen Kategorien des Sumerischen hingewiesen sei.

Wir kennen neben der vokalischen Ortsweiserreihe *a, i, u* « hier, da, dort » auch eine konsonantische (vgl. z. B. Czermak, *Festschrift Meinhof*,

216 ff.) die *g, k* für die unmittelbare Anwesenheit, *d, t* für die Ferne verwendet, wobei unter den letzteren noch Unterschiede hinsichtlich grösserer oder geringerer Ferne gemacht werden können.

Nach dem Beispiel anderer Sprachen dürfen wir die Lokalweiser als Grundlage nicht nur für die Personalpronomina, sondern auch für jene Elemente erwarten, die das Verhältnis des Vorgangsausdruckes zu den übrigen Teilen des Satzes und dieser zueinander klarlegen, also im Sumerischen für die Postpositionen und die dimensionalen Infixe des Verbums.

Was zunächst das persönliche Fürwort betrifft, so liegen die Verhältnisse für die erste und zweite Person nicht ganz klar. Wie die Schreibung der 1. sg. durch das Zeichen *ga* (in der Aussprache *mà*) lehrt, handelt es sich ursprünglich auch hier wohl um einen Laut der Gutturalreihe, den wir nach den oben mitgeteilten Regeln der Ortsbezüglichkeit auch erwarten müssen. Für diese Annahme spricht auch die Tatsache, dass ein Bogazköy-Vokabular für die erste Person *ga* schreibt (Poebel, *GSG* § 182). Der Charakterkonsonant der 1. pl. scheint *d* zu sein, das aber angesichts der engen phonetischen Verwandtschaft der Zungen- und Gaumenlaute gleichfalls auf ein *g* zurückgehen könnte. Den Bildungen der 2. sg. und pl. liegt der Konsonant *z* zugrunde, der wohl als Spirans des Dentals *d* gefasst werden darf. Für die 3. Person des Personalpronomens, aber auch für hinweisende Pronomina bilden die Elemente *n* und *b*, die nach dem oben Gesagten zur Bezeichnung der Ferne dienen, die Grundlage.

Unter den Postpositionen, von denen einige den Charakter von Kasusendungen angenommen haben, gehören zur vokalischen Ortsweiserreihe: *-a* « unmittelbare Anwesenheit > in »; *-e* (wohl aus *-i* entstanden) « nahe bei » > in « bei » (Ergativ). Der konsonantischen Reihe sind entnommen: *-k* (*g*) « unmittelbar hier > zugehörig zu (Genitiv) » (für *-ga-* als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Verbalformen im Sinne von « und, auch » s. oben); *-da* « hart daneben > mit »; *-ta* « hart daneben > (aus der Nähe) her »; *-ra* (*r* wohl verwandt mit *l*) « in die nahe Ferne > hin... zu (Dativ) »; *-bi* « dort, dann > und »; *-šè* « in die weite Ferne > zu, nach ». Von diesen Postpositionen können *-da, ta-, ra-, -šè* auch als Verbalinfixe dienen, ausser ihnen treten in dieser Verwendung noch auf: *-na-, -ne-* « hin in die nahe Ferne » = Dativ; *-ni-* « dort in naher Ferne > in ».

V. Christian.

René Labat, *Le Poème babylonien de la Création*. Paris 1935. Adrien-Maisonneuve. In-8°, 177 S. 45 frs.

Das vorliegende Buch, unmittelbar bestimmt als Handreichung für die Hörer eines Kurses über das ' Babylonische Weltschöpfungsepos ' an der ' École des Hautes Études ', bietet neben einer Einführung in den Text und Stil des Epos, seinen Aufbau und seine Quellen sowie seinen religiösen Wert den Text selbst in Umschrift und Übersetzung nebst sprachlichem Kommentar in den Anmerkungen.

Die uns bekannten Textzeugen lassen sich in vier Gruppen teilen: die aus den deutschen Grabungen stammenden und in Berlin befindlichen Tafeln, die von Langdon in Kisch gefundenen und im Ashmolean-Museum aufbewahrten Stücke, die Tafeln aus der Bibliothek Assurbanipals und endlich neubabylonische. Trotz aller Verschiedenheit in der Schreibweise je nach den Schreiberschulen, wobei Babylon mit Kisch und Ninive mit Borsippa zusammengehen, ist das Epos im wesentlichen einheitlich geblieben. Inhaltlich lassen sich die Überlieferungsstränge nicht auseinanderhalten. Das Werk ist im hymnisch-epischen Dialekt abgefasst. Freilich sind bei der jahrhundertelangen Überlieferung eine Anzahl alter Formen modernisiert worden, wie auch umgekehrt sich falsche Archaismen eingeschlichen haben. Dieses sprachliche Gewand zusammen mit inhaltlichen Gründen macht eine Abfassung in der ersten babylonischen Dynastie zum wenigsten sehr wahrscheinlich.

Nach einer ausführlichen Inhaltsangabe fragt der Verfasser nach den sumerischen und semitischen Quellen, die dem Epos zugrunde liegen. Dieses fusst auf einem Enlil- und Ninurtamythus. Die Züge beider Götter sind dann auf Marduk im ' Weltschöpfungsepos ' übertragen worden. So gibt sich anschliessend Labat Rechenschaft über den Begriff des Chaos, über die Schöpfung der Welt und der Menschen und geht im Schlusskapitel noch auf die Rolle des Epos im Ritus (Neujahrsfest) ein.

Dieser Einführung folgt die Umschrift und Übersetzung des ' *Enūma eliš* ', wobei die linke Seite die Umschrift und die rechte die Übersetzung bietet, Vor der Umschrift jeder Tafel finden wir die Textzeugen angegeben, während der Übersetzung eine knappe Inhaltsangabe vorausgeht. Die Anmerkungen laufen über beide Seiten.

Obwohl das Buch in erster Linie für Schulzwecke gedacht ist, hat der Verfasser doch mit grossem Eifer und Sorgfalt alles zusammengestellt, was in sachlicher wie sprachlicher Hinsicht zum Verständnis dieses grossen babylonischen Dichtwerkes dienen konnte. Dass sich bei einem so schwierigen Stoff noch eine Anzahl ungelöster Fragen finden, ist selbstverständlich. Einige wenige mögen hier zur Besprechung kommen.

Labat schreibt (S. 27): ' Entre Apsû et Tiamat, formant avec eux la triade primitive, le poème de la Création cite Mummu '. Darauf führt er die verschiedenen Ableitungen von *mummu* aus dem Semitischen an, die die Assyriologen erdacht haben, und schliesst mit der Zusammenstellung eines Assarhaddon-Textes von *bīt mummu* mit *ašar tēdišti*. Letzteres hätte den

Verfasser auf den richtigen Weg bringen können. Wir haben es bei dem Wort *mummu* nicht mit einem semitischen, sondern sumerischen Namen zu tun. Nach Analogie von duddu enstanden aus dug_4-dug_4, kukku aus kug-kug ergibt sich für mummu unschwer eine Ableitung aus mud-mud (1). *Mummu* bedeutet also 'die Gebärerin', ohne dass wir einstweilen entscheiden wollen, ob es sich um einen Beinamen der Tiamat oder um eine Person handelt. Immerhin dürfte es nach dieser Deutung schon erklärlich sein, dass die mummu Tiamat in Taf. I, 4 *mu-al-li-da-at gim-ri-šu-un* genannt wird, wobei man wohl in dem *mu-al-li-da-at* eine akkadische Umschreibung und Übersetzung des Epithetons mummu für Tiamat sehen könnte. Sicher haben wir es bei Tiamat mit einem weiblichen und bei Abzu mit einem männlichen Prinzip zu tun. Abzu heisst seiner Etymologie nach nichts anderes als 'der erkennende Vater': ab = 'Vater' und zu = 'erkennen' (in sexuellem Sinne). Bei einem männlichen und weiblichen Prinzip ist aber die Notwendigkeit eines dritten (weiblichen) Urprinzips (*Mummu*) nicht wahrscheinlich, zumal man mit *mummu* als Epitheton der Tiamat gut auskommt (2). Auch der folgende Vers (Taf. I, 5) gibt gerade in dieser Auffassung einen guten Sinn: '(als) Ihre Wasser (= Samen) sich in eins vermischten'...

Labat sieht offenbar in diesem Vers 5 eine Beschreibung des Chaos, das er 'comme une masse liquide uniforme' darstellt. Aber vom Chaos ist m. E. in diesem Vers nicht die Rede. Sondern es werden einfach in den ersten Zeilen des Epos sieben Dinge aufgezählt, die damals noch nicht bestanden: der Himmel, die Erdfeste, das Strauchwerk, das Röhricht, die Götter, ein Name und eine Schicksalsbestimmung. Diese literarische Art ist aus den sumerischen 'Kultur'-Hymnen gut bekannt. Nach Aufzählung des zweiten Dinges (Erde) unterbricht aber der akkadische Dichter seine Reihenfolge und gibt an, was damals schon da war, nämlich die beiden Urprinzipien (Abzu und Tiamat). Dann setzt er seine Aufzählung wieder fort. Das ist alles andere als eine Beschreibung des Chaos. In der Ansicht, es handle sich um die Beschreibung des Chaos übersetzt Labat wohl auch den Vers 5 nicht ganz richtig («confondaient en un seul tout leurs eaux»). Es scheint auch schwer zu verstehen, wie Abzu und Tiamat, die doch den gesamten materiellen Weltstoff belebt in sich enthielten, aus einem noch neben ihnen bestehenden Chaos etwas schaffen können oder selbst das Chaos sein sollen. Ihre Leichen liefern das Baumaterial für die sichtbare Welt.

Abzu und Tiamat waren den Akkadern gewiss nicht nur leere Bilder des Süss- und Salzwassers, wie Labat (S. 27) in der Auseinandersetzung mit Dennefeld anzunehmen scheint, sondern zwei Personen, von denen alle anderen Götter wirklich abstammten. Wie es im Epos auch klar zum Ausdruck kommt, waren sie wie die andern drei Götterpaare nebst Enlil vor allem 'Raum'-Götter (3). Als solche versinnbilden sie dann auch die Kräfte dieser 'Räume'. Wenn der Verfasser meint, Abzu, Tiamat und Mummu versinn-

(1) Vgl. A. Deimel, *'Enuma eliš' und Hexaëmeron*, Rom 1934 (= *Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata*, 5) S. 20. Das Büchlein ist Labat in seiner Literaturübersicht entgangen.

(2) Zu *Mummu* als Vezier des Abzu s. unten.

(3) Vgl. dazu A. Deimel, *op. cit.*, S. 33 ff.

bilden den unorganisierten Zustand der Welt, während die anderen die weitere Organisation und die Entwicklungskräfte im Weltall zeigen, so dürfte das auf dem zugrunde gelegten Begriff des Chaos beruhen.

Die Worterklärung der Namen des zweiten Götterpaares Laḫmu und Laḫama/mu hat ihre Schwierigkeit. Man kann versuchen, die Namen aus dem Sumerischen abzuleiten. Und da geben sie tatsächlich einen guten Sinn: La$_{\underline{h}}$-mu bedeutet 'junges (neues) Licht': la$_{\underline{h}}$ (Deimel, *ŠL.* 381, 20 ff.) = Licht und mu oder auch ma (Deimel, *ŠL.* 342, 6 ff. und 61, 6) = Sohn, jung. La$_{\underline{h}}$-ama ist Licht-Mutter, was wohl als Finsternis aufzufassen ist; denn das Licht wird aus der Finsternis geboren, wie das Neulicht des Mondes aus dem Schwarzmond hervorgeht.

Noch ein Wort zu Mummu als Vezier Abzus. Mummu ist im sumerischen Epos offenbar der Name des weiblichen Prinzips gewesen. Dafür setzte der akkadische Dichter Tiamat ein und benutzte den Namen mummu, den er aus religiöser Scheu vielleicht nicht ganz unterdrücken wollte, als Epitheton der Tiamat (Taf. I, 4). Bei der Tötung des Abzu und der Tiamat kam er aber in eine Schwierigkeit. Denn in der sumerischen 'Fassung' werden natürlich Abzu und Mummu getötet worden sein, um aus ihren Leichen die Welt aufbauen zu können. Er machte also an dieser Stelle aus Mummu als Gemahlin des Abzu den Vezier des Abzu. Das ist freilich eine recht störende Unebenheit im Epos, scheint aber noch die einfachste Lösung. Soviel zu den sachlichen Fragen.

Nun noch einige kurze Bemerkungen zu den sprachlichen Schwierigkeiten. Taf. I, 101 wird vom Verfasser folgendermassen umschrieben und übersetzt: *ma-ri ia-u-tu ma-ri ia-u-tu* «Quel enfant! Quel enfant!» Wie aus dem folgenden Vers hervorgeht, handelt es sich doch wohl um eine Wortspielerei mit dem Namen Marduk (*Mār-Utu*). Da bisher ein Pronomen *ia-u-tu* in der Bedeutung 'was für ein' noch nicht nachgewiesen ist, andererseits Eigennamen in der Koseformbildung *i̯ūtu* nicht selten sind, so wird man das *ia* nur als eine andere graphische Wiedergabe des Schleifvokals ansehen und den Vers als *ma-ri-ia-u-tu ma-ri-ia-u-tu* = 'mein lieber Sohn, mein lieber Sohn' (oder 'mein Söhnchen') fassen dürfen.

Der Renner *rāḫiṣu* an Marduks Wagen ist gewiss mit dem *raḫāṣu ša šēpi* (gìr-gá-gá) zusammenzustellen, was etwa 'zerstampfen' bedeutet. Der Beiname der Lamaštu in IV R, 58, 32 d *raḫḫiṣat* wird auch hierher gehören.

In Taf. VI, 49 dürfte das *ru* hinter dem *i-na-an-na* wohl nur fehlerhafte Hinzufügung eines ungeschickten Schreibers sein, da die Variante *i-Šeš^{ki}* bietet, was mit *i-nanna* wiederzugeben ist. Von ^{d}Nannaru wird also hier kaum die Rede sein.

Zu Nibiru und den damit zusammenhängenden Fragen vgl. jetzt A. Schott, *Marduk und sein Stern*, in *ZA* 43 (1935) 124 ff.

In diesen Ausführungen möge der Verfasser das rege Interesse sehen, das naturgemäss die Assyriologie an der sachlichen und philologischen Erklärung des babylonischen Weltschöpfungsepos hat.

A. Pohl.

Georg Eisser und Julius Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe*, 3. u. 4. Teil (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*. 35. Bd., 3. H.). Leipzig 1935. J. C. Hinrichs. In-8°, 220 S. RM. 14.—

Mit diesem Heft ist die vor mehreren Jahren von beiden Verfassern gemeinsam unternommene Bearbeitung der altassyrischen juristischen Urkunden abgeschlossen. Damit besitzt die Assyriologie ein den bekannten Übersetzungen der altbabylonischen, neubabylonischen und neuassyrischen Rechtstexte durchaus ebenbürtiges und nicht minder wichtiges Werk auch für den altassyrischen Dialekt. Der hier zur Besprechung vorliegende Teil enthält in zwei grossen Abschnitten 150 Urkunden in der Form gewöhnlicher Protokolle und sachlich zusammenhängende Urkunden, die umschrieben, übersetzt und dann philologisch und rechtlich erklärt werden. Am Schluss des Heftes sind noch Kollationsergebnisse und Nachträge angefügt, sowie die bekannten Register von Personen-, Orts-, Götter- und Monatsnamen u. ä. Eine grammatische Skizze der Sprache der Kültepetexte musste leider aus Raummangel zurückgestellt werden. Das ist um so mehr zu bedauern, als Lewy wie kein anderer infolge seiner Textveröffentlichungen und Sammlungen die Sprache auch der altassyrischen Briefliteratur kennt. Diese Kenntnis zeigt sich ständig in der Interpretation der Texte, wo er häufig auf unveröffentlichtes oder schwer zugängliches Material zurückgreift. In dem Streben nach möglichst wortgetreuer Übersetzung hat freilich Lewy doch dem Deutschen manchmal zu viel Zwang angetan, so dass manche Verbindung uns ungewohnt erscheint. Für alle, die sich mit dem altassyrischen Dialekt eingehender beschäftigen, ist das Heft wegen seines reichhaltigen sprachlichen Materials eine wahre Fundgrube.

Für die durch das *t*-Infix gebildeten Präterita nimmt Lewy die Bedeutung eines « Effektivs » an, die zur Hervorhebung des tatsächlichen Eintretens der an sich nur erwarteten oder möglichen Handlung dient. Eine Untersuchung darüber besonders in den altassyrischen Briefen wäre wünschenswert.

Für *NU-TUR* (S. 201) dürfte man besser nu-bandà lesen. Es scheint sich um einen Verwaltungsbeamten zu handeln.

Den Namen *Nu-wa-e* könnte man für einen Kurznamen halten, dessen erstes Element, ein Gottesname, ausgefallen ist. In den Urkunden der 3. Dyn. von Ur findet sich dieses Element häufiger in Verbindung mit dem Gottesnamen *Ìr-ra* als *Ìr-ra-nu-á* oder *Ìr-ra-nu-a* (*Orientalia*, H. 24, S. 64).

Eine Übersetzung wie « arm, schwach » scheint aber doch bei einem Gottesnamen ausgeschlossen. Eher könnte man an « stark » (« Mann der Kraft ») denken.

A. Pohl.

Anton Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer* (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft,* 40. Bd., 3. H.). Leipzig 1935. J. C. Hinrichs. In-8°, 98 S., 36 Taf. RM. 10.—

Der um die Kunst des alten Orients verdiente Verfasser untersucht in diesem kleinen, aber anregenden und inhaltsreichen Heft der MVAeG die altsumerische Bildkunst. Dabei geht er vom Bekannten aus und beginnt deshalb mit der Zeit von Urnanše bis Lugalanda, lässt die « Mesilim »-Periode folgen, behandelt im dritten Abschnitt die « Djemdet Nasr »-Zeit und schliesst mit der Periode Uruk IV–VI. In jeder dieser Perioden macht uns Moortgat mit den Quellen bekannt und geht dann — je nach dem Stoff in verschiedener Reihenfolge — auf die Bildgedanken (Motivbestand), die Gesamtkomposition und die Einzelformen ein. So sehen wir, dass sich der Schwerpunkt der Bildkunst angefangen von der Periode Uruk IV–VI (Uruk IV ist die Zeit der ersten archaischen Schrift) bis Lugalanda immer mehr vom Erfahrungsmässigen zum Abstrakten, Begrifflichen, vom Naturnahen zum Sinnbildlichen, vom Realistischen zum Idealistischen verschiebt. Diese Entwickelung geht zunächst langsam, aber stetig, macht sich aber als « Bruch » besonders stark im Übergang von der « Djemdet Nasr »-Zeit zur « Mesilim »-Periode gerade in der Formung der Einzelgestalten bemerkbar. Die « Djemdet Nasr »-Zeit, wo die Bildkunst mit starker Modellierung der einzelnen Giedmassen starke Licht- und Schattenwirkungen erreicht, steht scheinbar geradezu in Gegensatz zur folgenden « Mesilim »-Periode mit ihrem ausgesprochen zeichnerischen Sehen, ihren übermässig schlanken Menschen- und Tiergestalten.

Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, dass das Ziel der Kunst nicht in der Naturnachahmung bestehe, und dass darum diese Nachahmung auch nicht als Gradmesser für dem Hochstand einer Kunst in Frage komme. Die sumerische Kunst ist jedenfalls immer wirklichkeitsfremder (in diesem Sinne) geworden, die Idee, das ordnende Prinzip siegt, bis die ersten Vorläufer der Akkadzeit sie wieder mehr zur Naturtreue zurückführen.

Ausser 12 Abbildungen im Text sind dem Heft noch 36 Tafeln mit gut gelungenen Wiedergaben altsumerischer Bildwerke beigegeben. Man wünschte gern noch mehr davon. Denn es werden manche Kunstwerke im Text erwähnt, für die man zu anderen, oft schwer erreichbaren und teuren Werken seine Zuflucht nehmen muss.

Das vorliegende Heft gehört zu den besten Veröffentlichungen, die die VAeG in der Nachkriegszeit herausgebracht hat. Der Verfasser, der uns mit so feinem Sinn in die Entwickelung der altsumerischen Bildkunst eingeführt hat, möge uns bald auch eine ähnliche Darstellung der babylonischen und assyrischen Kunst schenken.

A. Pohl.

Ellen Whitley Moore, *Neobabylonian Business and Administrative Documents* with Transliteration, Translation and Notes. Ann Arbor 1935. University of Michigan Press. In-4°, xvi-396 S. Doll. 4.—

Die Verfasserin, die für das Oriental Institut in Chicago die Bearbeitung der beiden Bände von G. Contenau *TC* XII und XIII übernommen hatte, legt mit Erlaubnis des Instituts die vollständige Umschrift und Übersetzung dieser beiden Bände vor. Damit hat sie vor allen Dingen den Juristen, die auf dem Gebiet des Keilschriftrechts forschen, einen grossen Dienst erwiesen. Es ist eine fleissige, sorgfältige Arbeit, wenn man auch, wie immer bei akkadischen Rechtsurkunden, das eine oder andere vielleicht anders übersetzen oder erklären wird.

Statt *tú-da-a-ta* (S. 201) wird man besser *ud-da-a-ta* lesen. Gewiss findet sich auch die Form *tu-da-a-ta* (*Analecta Orientalia* IX, Nr 4, col. I, 45; col. II, 42 u. col. V, 47) neben *šú-ud-da-a-ti* (*BE* VIII, 58, 47); aber *UD* wird am Anfang eines Wortes sehr selten für *tú* gebraucht. Die Übersetzung der Phrase, in der das *ud-da-a-ta* sich findet, schwankt noch sehr stark. Vielleicht kommt man dem Sinn am nächsten mit folgender Wiedergabe: « Der Fingernagel des NN. ist anstelle seines Siegels amtlich eingesetzt ».

^{d}*NIN.IB* wird man in akkadischen Texten wohl nur ^{d}*Nin-urta* lesen können. Eine Boghasköy-Tafel (605/b), auf der Götternamen phonetisch wiedergegeben werden, bietet für ^{d}*NIN.IB* = *Ni-nu-ur-t*[*i*] (*RA* 1934, S. 99). Der in den aramäischen Beischriften der neubabylonischen Kontrakte sich

findende Name אנושת dürfte doch wohl I/Enušti (statt I/Enurti) oder ähnlich gelautet haben.

niggallum (S. 297) ist, wie aus den Kültepetexten hervorgeht, sicher die Sichel (vgl. *MVAeG* XXXIII, S. 69).

Statt *a-ḫa-ta-šu-nu* (S. 306) wird man wohl besser *a-ḫa-ta šu-nu* schreiben.

In Nr 234, 14 ist das *ina bu-un-ni-e ᵍᵉzēri šuātu* ebenso wie der gleiche Ausdruck in *VS* IV, 165 mit « Form » oder « Fläche » wiederzugeben.

A. Pohl.

Albert Schott, *Vorarbeiten zur Geschichte der Keilschriftliteratur.* I. *Die assyrischen Königsinschriften vor 722.* a) *Der Schreibgebrauch* (= *Bonner orientalische Studien,* hrsg. v. P. Kahle u. W. Kirfel, H. 13). Stuttgart 1936. W. Kohlhammer. In-8°. xvii–158 S. RM. 13.50.

Der durch seine Schrift *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften (MVAeG* 30. Bd. 2. H.) auf diesem Gebiet bekannte Verfasser hat, wie er in der Einleitung des vorliegenden Buches ausführt, nun den gesamten Schreib- und Sprachgebrauch der assyrischen Königsinschriften vor 722 eingehend nach fünf Rücksichten hin untersucht. Einmal wurden die Schreibungen von Ideogrammen (determiniert, komplementiert), Silbenschreibungen (z. B. *bal* oder *ba-al*) und Schreibung von Personennamen festgestellt. Dann wurden die lautlichen Erscheinungen (quantitative und qualitative Veränderung von Vokalen und Konsonanten) aufgenommen. Die dritte Untersuchung galt den Substantiv- und Ajektivendungen sowie den Pronomina, die vierte besonders den Verbalformen und -endungen. Endlich mussten noch verschiedene stilistische und syntaktische Erscheinungen untersucht werden.

Von diesem in fünf Jahren erarbeiteten Stoff ist mit vorliegendem Werk als erster Lieferung nur ein ganz kleiner Teil dargeboten. Da wird nur die Frage beantwortet: « Wie schrieb man im Lauf der Jahrhunderte in den assyrischen Königs- (und Beamten) inschriften die aus Konsonant, Vokal und Konsonant bestehenden Silben? Wurde z. B. *bal* geschrieben oder *ba-al*? Und für welche Zeit lässt sich jede der beiden Schreibungen belegen? ».

Der eigentlichen Untersuchung geht eine Quellenübersicht voraus, die die Inschriften für jeden assyrischen König nach Art und Inhalt

der Urkunde, nach Fund– und Museumsnummer, nach dem Gegenstand (Steinurkunde, Ziegel, Perle usw.), nach dem Stoff, aus dem die Urkunde besteht, dem Fundort und der Veröffentlichung genau verzeichnet. In einem zweiten Abschnitt (S. 47) finden sich die Könige, bei denen in der Schreibung der Silben Veränderungen eintraten und welcher Art diese Veränderungen waren. Die einzelnen Abteilungen wie « Erstes Auftauchen » (mit Unterabteilungen), « Übergewicht, Letztes Vorkommen, Verschwinden für längere Zeit, Wiederauftauchen » bergen die entsprechenden Lautwerte. Der dritte, weitaus umfangreichste Abschnitt (S. 50) widmet jeder Silbe, alphabetisch geordnet einen Artikel, der jeweils alle Belege für ihre Schreibung bietet. Dabei lässt sich durch einfache Siglen erkennen, aus welchem Werkstoff die Urkunde ist, ob es sich um eine spätere Abschrift handelt, ob das Zeichen beschädigt ist usw.

Schon die hier gebotene knappe Übersicht zeigt, dass es sich um eine ganz mühsame und entsagungsvolle Arbeit handelt. Man kann wirklich den Fleiss und die Ausdauer des Verfassers an dem spröden Stoff nicht genug bewundern.

Der Zweck des Verfassers war, mit dem Buch einen Beitrag oder sagen wir besser, eine feste Grundlage der Altersbestimmung nichtdatierter Inschriften zu beginnen. Freilich weiss auch Schott, dass der Schreibgebrauch allein noch nicht zur genauen Datierung genügt, da die Überlieferung der Schreiberschule, die Gegend, der Werkstoff, die Art der Inschrift und der Zufallscharakter unseres aus den Grabungen gewonnenen Materials eine Rolle spielen. Dafür müssen noch die Sprachform (Grammatik) und Wortwahl (Phraseologie) usw. zu Hülfe genommen werden. Wie gross dann die Sicherheit unserer Datierung sein kann, das wollen die weiteren vom Verfasser gemachten Untersuchungen zeigen.

A. Pohl.

F. M. Th. Böhl, *Mededeelingen uit de Leidsche verzameling van Spijkerschrift–Inscripties.* I. *Oorkonden uit de periode der rijken van Sumer en Akkad (3000–2000 v. Chr.).* — II. *Oorkonden uit de periode van 2000–1200 v. Chr.* — III. *Assyrische en nieuw–babylonische oorkonden (1100–91 v. Chr.)* (= *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde,* Deel 76, Serie B, N° 9; Deel 78, Serie B,

N° 2; Deel 82, Serie B, N° 2). Amsterdam 1933, 1934, 1936. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij. In-8°, 36 S., 60 S., 82 S.

Dem bekannten Leidener Assyriologen ist es durch seine Geschicklichkeit und Tatkraft gelungen, eine kleine Tontafelsammlung von etwa 2400 Nummern zusammenzubringen. Der Grundstock stammt aus dem Nachlass des Königsberger Assyriologen F. E. Peiser. Darüber hinaus aber wurde der Bestand durch zahlreiche Ankäufe, vor allem bei einer Studienreise des Verfassers nach dem Zweistromland im Jahr 1932, erweitert, so dass die Sammlung heute schon als eine der reichhaltigsten und wertvollsten Privatsammlungen gelten darf. Sie hat den besonderen Vorzug, Tafeln fast aller Gattungen und Perioden der Keilschriftliteratur zu besitzen. Nur wenige Texte der Sammlung sind den Fachgenossen durch Veröffentlichung zugänglich. Deshalb bietet der Verfasser in diesen drei Heften einen Überblick über die Sammlung, wobei er besonders wichtige Stücke ganz oder teilweise umschreibt, übersetzt und erklärt.

Im ersten Heft bespricht Böhl ausführlicher einige runde vorsargonische Wirtschaftstexte, die aus der Buchhaltung des Bau-Tempels unter Lugalanda und Urukagina stammen, darunter Nr 8, der eine Aufzählung der « Nahrungslose » enthält, die der Tempel seinen Beamten und Handwerkern zur Verfügung stellte. Von den folgendan Perioden ist besonders zu nennen die Dynastie von Isin, die mit einer kleinen bemerkenswerten Gruppe von 29 Urkunden vertreten ist.

Das zweite Heft enthält eine Übersicht über die Tafeln aus der Zeit von 2000 bis 1200 v. Chr. Interessant ist aus der Zeit der Dynastie von Larsa eine in akkadischer Sprache phonetisch und stichisch geschriebene Krankenbeschwörung im Namen des Gottes Asaru (Nr 1000), die der Verfasser wegen ihrer sprachlichen und mythologischen Wichtigkeit ausführlich behandelt. Von den Kontrakten verdienen Nr 755, 772 und 771 unsere Beachtung. Nr 755 ist ein Mietvertrag über ein Haus, das wohl vom künftigen Mieter neu erbaut wird, wofür er als Gegenleistung 6 Jahre mietfrei darin wohnen darf. Die in das Grundstück eingebauten Materialien gehören den Grundstückseigentümern, die sie auch geliefert haben (1). Nr 772

(1) Vgl. dazu M. David, *Betrachtungen zur Leidener Keilschriftsammlung* (Extrait de la *Revue d'histoire du droit*, t. XIV), S. 8.

enthält einen bemerkenswerten Ehevertrag aus Sippar. Die Klausel Z. 22 f. umschreibt M. David (1) folgendermassen: *Aw. māršu ù mārē A ša ib-ba-aš-šu-ú ap-lu-ša* = « Aw., sein Sohn und die Kinder der A., die zur Welt kommen werden, sind ihre (der A.) Erben ». Diese Vereinbarung ist gegen die gewöhnliche Norm (C. H. § 162). Nr 771 bietet in Z. 11 ff. eine Garantieklausel für die körperliche Integrität des Rindes, für die der Mieter einzustehen hatte.

Eine mit den altbabylonischen Rechtsurkunden und Briefen verwandte Gruppe von 150 altassyrischen Urkunden vom Kültepe gehört zu den Neuerwerbungen der Sammlung.

Im dritten Heft behandelt Böhl die assyrischen und neubabylonischen Tafeln von 1100–91 v. Chr. Unter der assyrischen Texten nimmt sicher Nr 1321, eine noch unveröffentlichte astrologische *K*-Tafel, eine besondere Stelle ein, die eine eigene monographische Behandlung erfahren soll. Eine kurze Übersetzungsprobe zeigt die Art des Textes. Unter den historischen assyrischen Texten ist die Gründungsurkunde des Nebo-Tempels in Assur durch Sin-šar-iškun der wichtigste. Sie ist ausführlicher behandelt. Die etwa 40 neubabylonischen Rechtstexte der Sammlung bieten nichts besonders Bemerkenswertes (2).

Nach dem Überblick, den uns der Besitzer über seine reichhaltige Privatsammlung in diesen drei Heften vorlegt, muss es der lebhafte Wunsch jedes Assyriologen sein, dass diese Schätze auch möglichst bald in guten Veröffentlichungen der Wissenschaft zugänglich gemacht werden.

A. Pohl.

Franz Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen* (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft,* 41. Bd., 1. H.). Leipzig 1936. J. C. Hinrichs. In-8°, IV-114 S. RM. 7.50.

En se servant des matériaux rassemblés par M. de Vogüé dans son ouvrage intitulé *Syrie centrale,* Th. Nöldeke fit paraître, en 1870,

(1) *Op. cit.,* S. 10.

(2) Zu dem Ausdruck *atru* (Böhl 886, 14) vgl. jetzt A. Ungnad, *Der älteste Vertrag der Familie Nappâḫu in Babylon* (= *Orientalia* N.S. V, 121 ff.).

une étude sur la langue des Palmyréniens (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* t. XXIV, p. 85-109). D'après lui, le palmyrénien, quoique présentant des analogies importantes avec le syriaque (le dialecte édessénien), est cependant plus proche des dialectes de la Palestine, et il est par conséquent à ranger dans la *südwestliche Abteilung* de l'araméen, que Barhebræus appelait le dialecte palestinien. Cette classification du palmyrénien fut adoptée et admise jusqu'à nos jours.

Comme de nouveaux matériaux ont été recueillis dans un récent fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum* et dans d'autres publications parues en ces dix dernières années, M. Franz Rosenthal, brillant disciple de M. H. H. Schaeder, vient de faire une nouvelle étude de la langue de Tadmor: *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen,* dans les *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft.* M. Rosenthal ne prétend pas nous offrir une grammaire proprement dite du palmyrénien, car il estime que ce serait encore prématuré. Le plan qu'il a adopté est toutefois celui des grammaires de langues sémitiques. Aussi peut-on considérer son travail, si méthodique, comme une sorte d'abrégé de grammaire palmyrénienne. C'est d'ailleurs ainsi que M. Rosenthal, lui-même, considère l'essai de Nöldeke.

Les conclusions principales de cette remarquable étude de M. Rosenthal sont différentes. Il fait surtout ressortir que les textes palmyréniens reflètent une langue vivante, qui était la continuation de l'araméen ancien (*Altaramäisch*). En évoluant, cet araméen ancien est devenu, selon la terminologie de M. Rosenthal, le néo-araméen (*Jungaramäisch*) et l'araméen oriental (*Ostaramäisch*). C'est plutôt avec ce dernier dialecte que le palmyrénien a des affinités, contrairement à ce qu'a pensé Nöldeke.

Pour aider à bien comprendre la thèse, il y a lieu de rappeler que depuis une dizaine d'années on a commencé à abandonner la division traditionnelle de l'araméen en dialectes occidentaux et orientaux, avant l'ère chrétienne. C'est qu'entre autres raisons, on ne pouvait citer aucun document d'un dialecte araméen oriental antérieur à notre ère. W. Baumgartner fut le premier à conclure que cette division n'avait pas de raison d'être (*Das Aramäische im Buche Daniel,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. XLV, 1927, pp. 81-133). J. Marquart donna le nom de *Reichsaramäisch* à « l'araméen des chancelleries des Achéménides, dans lequel sont rédigés la plupart, sinon tous les écrits et tous les papyrus du

temps des Achéménides, ainsi que les parties araméennes des livres d'Esdras et de Daniel » (*Ungarische Jahrbücher,* t. VII, 1927, p. 91, note 1). M. H. H. Schaeder fit un pas en avant. D'après lui, ce fut Darius Ier qui introduisit l'araméen comme langue officielle dans les chancelleries de l'empire; il a été en usage dans les rapports de la capitale avec les provinces et des provinces entre elles (*Iranische Beiträge,* I, Halle, 1930, p. [1] sq.).

Adoptant la théorie du *Reichsaramäisch,* langue officielle de l'empire achéménide, M. Rosenthal, lui, appelle araméen ancien (*Altaramäisch*) la langue identique qui était parlée dans un territoire moins étendu, entre la côte méditerranéenne et la Mésopotamie. Cette langue subsista jusqu'au commencement de notre ère; son dernier stade fut le nabatéen. L'influence de l'accadien donna naissance à un groupe dialectal comprenant l'araméen du Talmud babylonien, le mandéen, le syriaque et les dialectes modernes d'Ourmiah et des environs. Ce groupe représente l'araméen oriental. Les dialectes occidentaux de l'ère chrétienne ne sont que de l'araméen ancien un peu altéré. M. Rosenthal leur donne le nom de néo-araméen (*Jungaramäisch*), en réservant, comme G. Bergsträsser (*Einführung in die semitischen Sprachen,* München, 1928, p. 59), l'appellation de néo-araméen moderne au dialecte de Malloula. Celui d'Ourmiah est l'araméen oriental moderne (*Neu-Ostaramäisch*).

Cette terminologie peut être acceptée. Elle ne suppose d'ailleurs aucune modification dans nos idées, si ce n'est par rapport à l'araméen oriental, dont il ne reste pas de trace dans les temps antérieurs à l'ère chrétienne. Cette théorie semble plus naturelle que celle de M. H. L. Ginsberg (*Aramaic Dialect Problems,* dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures,* t. L, 1933, pp. 1-9), qui a été discutée par M. Rosenthal. On pourrait peut-être introduire, avec Bergsträsser (op. cit., p. 59, note 7) et d'autres, la distinction de l'araméen ancien en *Altamaräisch im engeren Sinne,* c.-à-d. la langue en usage jusqu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne, et en *Altaramäisch im engsten Sinne,* c.-à-d. la langue des documents, inscriptions et papyrus antérieurs à l'année 400 environ avant notre ère.

M. Rosenthal fait peut-être trop de cas de la théorie du *Reichsaramäisch.* D'après le P. J. Messina S. J., l'araméen n'a pas eu tant d'importance dans les chancelleries achéménides et il n'a pas été introduit comme langue officielle par Darius Ier (*L'antico arameo,* dans *Miscellanea Biblica,* t. II, 1934, pp. 69-103; *Nota aramaica,* dans *Biblica,* t. XVII, 1936, pp. 102-103). Cette opinion est pleinement approuvée par M. E. Herzfeld (*Archaeologische Mitteilungen aus Iran,* VIII, 1936, p. 12). Il serait donc préférable d'abandonner le terme de *Reichsaramäisch,* qui est de nature à suggérer des idées fausses, et de s'en tenir à celui de *Altaramäisch.*

Ce qui paraît assez difficile à expliquer, c'est que l'araméen oriental soit né, sous l'influence de l'accadien, lorsque celui-ci était langue morte. Ne faut-il pas plutôt supposer que cette influence s'est exercée bien avant notre ère?

Cette étude, si bien conduite et si pénétrante, fait le plus grand honneur à M. Rosenthal et à son maître.

L. Semkowski.

Donald Attwater, *The Catholic Eastern Churches* (= *Religion and Culture Series,* ed. J. Husslein, S. J.). Milwaukee, Wisc. 1935. The Bruce Publishing Company. In-8°, xx-308 pp., illustr.

Die von den letzten Päpsten ausgegangenen Bestrebungen, den christlichen Orient dem Bewusstsein des Abendlandes näher zu bringen, zeitigten eine ansehnliche Literatur über die östlichen Kirchen und ihre Riten besonders in französischer und englischer Sprache, wobei nicht nur die fachwissenschaftliche Forschung auf ihre Rechnung kam, sondern auch die mehr volkstümliche, aufklärende Darstellung gewählt wurde. Diese letztere Literaturgattung wird in glücklichster Weise durch das hier angezeigte Werk bereichert.

Der Herausgeber der Sammlung, J. Husslein S. J., schickt dem Werke Attwater's eine Vorrede voraus, worin er vor allem die Stellung der orientalischen Riten innerhalb der Gesamtkirche würdigt. Der Verfasser selbst verbreitet sich in einer Einleitung über den Plan und die Einteilung seines Buches. In zwei einleitenden Kapiteln über « Ost und West vor dem Schisma » und « Ost und West nach dem Schisma » bietet er eine historische Skizze und hebt im besonderen die Stellungnahme des Apostolischen Stuhles zur orientalischen Kirchenfrage in der neuen und neuesten Zeit hervor. Ein drittes Kapitel, « Die östlichen Katholiken », verteidigt deren Rechtgläubigkeit gegenüber herrschenden Vorurteilen, rechtfertigt ihre disziplinären Besonderheiten (Priesterehe), nennt die geschichtlichen Gründe für die « Hybridization », d. i. das Eindringen römisch-katholischer (« lateinischer ») Gebräuche in die morgenländischen Riten, erklärt sie aber auch mit Recht als ein bedauerliches Hindernis für die Wiedergewinnung der von Rom getrennten Orientalen, womit allein schon ihre Ablehnung durch den Apostolischen Stuhl gerechtfertigt erscheint. Des weiteren werden die Art und die Gründe der

allen orientalischen Kirchen gemeinsamen Gebräuche in und ausserhalb der Liturgie besprochen.

Die folgenden Kapitel IV-IX behandeln die einzelnen Riten gesondert, an erster Stelle — wegen seiner Verbreitung — den byzantinischen Ritus, und zwar zunächst das allen nationalen Gruppen Gemeinsame in der « Liturgie und in den Gebräuchen » (IV), dann die einzelnen « katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus » in der zeitlichen Reihenfolge ihrer Union mit Rom (V), nämlich die Italo-Griechen, Ruthenen, podkarpathischen Ruthenen (in der Tschechoslowakei), die Ungarn, Jugoslaven, Rumänen, Melchiten, Griechen, Bulgaren, Russen und andere Zugehörige zu diesem Ritus (in Albanien und Georgien). Im alexandrinischen Ritus (VI) werden die Kopten und Äthiopier, im antiochenischen (VII) die Syrer, Maroniten und Malankaresen ausgeschieden, nach dem armenischen Ritus (VIII) ähnlich im chaldäischen Ritus (IX) die Chaldäer und Malabaresen. Bei jeder Gruppe wird ein allgemeiner geschichtlicher Überblick ihrer Entstehung und Entwicklung gegeben und der « gegenwärtige Zustand » bezüglich Organisation, Klerus, Ordenseinrichtungen, Verbreitung und die manchen Gruppen eigentümlichen rituellen oder jurisdiktionellen Gewohnheiten namhaft gemacht. Eigens geschieht des Bestandes in den Auswanderungsgebieten (Vereinigten Staaten, Canada u. a.) Erwähnung. Von der « eucharistischen Liturgie » werden jeweils Aufbau, wesentlicher Inhalt und Textproben mitgeteilt.

Zwei zusammenfassende Kapitel beschäftigen sich noch mit dem « östlichen Mönchtum » (X) und der « Wiedervereinigung des Ostens » (XI), wobei vornehmlich die Tätigkeit des gegenwärtigen Papstes in dieser Richtung zur Sprache kommt.

Rückschauend möchte ich sagen, dass ich in der Schilderung der gegenwärtigen kirchlichen Lage, wenn sie auch nur skizzenhaft gegeben ist, das besondere Verdienst des Verfassers und den besonderen Wert seiner sichtlich mit grosser Gewissenhaftigkeit gemachten Arbeit erkenne. Für ausführliche Aufschlüsse wird man freilich auf die *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale,* welche die Orientalische Kongregation (Rom, 1932) herausgegeben hat, zurückgehen müssen. Dieser sind auch, mit wenigen Ausnahmen, wo der Verf. authentische Informationen erhalten konnte, die statistischen Angaben im Text und im Appendix entnommen.

Die spezielle Bibliographie am Schluss der Kapitel und die allgemeine wieder im Appendix berücksichtigt fast ausschliesslich englische und französische Werke.

Ein Wortverzeichnis (Erklärung kirchlicher Termini) und ein Sachregister erleichtern die Benützung; ein reiches Bildmaterial von 35 Tafeln mit photographischen Wiedergaben hierarchischer Persönlichkeiten, von Kirchen und Zeremonien erhöht den Wert des schönen Buches, das in andere Sprachen übersetzt zu werden verdient.

G. Graf.

Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, herausgegeben im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt. Band I. *Kephalaia.* Lieferung 5/6 (Seite 99–147). Stuttgart 1936. W. Kohlhammer. In–4°, 100 pp. RM. 12.—

En dépit des difficultés vraiment peu ordinaires que présentent la restauration des papyrus manichéens coptes et le déchiffrement ainsi que la traduction de leurs textes, l'édition de Berlin, patronnée par l'Académie des Sciences, se poursuit avec une régularité admirable (cf. *Orientalia,* NS. 5 [1936] 269–277). Sous la direction active de M. C. Schmidt, qui est l'âme de toute l'entreprise, et aux côtés de M. H. Ibscher, à qui les papyrus doivent leur « résurrection », M. A. Böhlig s'est consacré, à présent (1), tout entier à cette tâche si malaisée. La nouvelle livraison double des *Kephalaia,* parue depuis quelques mois déjà, nous présente les prémices de son travail, qui justifient pleinement toutes les belles espérances que ses maîtres et amis avaient mises en lui dès le début. L'aisance, pleine de modestie, avec laquelle il a su se familiariser, et en si peu de temps, avec les arcanes de ce dialecte subachmimique et de ces textes si mutilés et si abstrus, est pour nous un vrai sujet d'admiration.

La livraison 5/6 contient le texte et la traduction des pages 99–146 du volume des « Kephalaia »: chapitres XXXVIII (fin)–LVII (début). En supplément, deux pages d'additions et de corrections aux six fascicules. Comme M. C. Schmidt nous l'apprend dans le court avant-propos, les premières pages (99–102) de cette livrai-

(1) M. A. Böhlig a fait paraître, en août dernier, ses *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936). Nous ne manquerons pas d'en relever l'importance et les mérites dans le bulletin bibliographique de *Biblica* (Rome).

son sont encore l'œuvre de M. H. J. Polotsky, qui a si admirablement ouvert les voies. Les principes de l'édition, dont la responsabilité a été assumée par M. C. Schmidt, qui revoit attentivement tout le travail, sont restés les mêmes. Elle ne consiste essentiellement qu'en la publication et la traduction du texte. Pour éviter de retarder l'édition et de surcharger les fascicules, l'annotation doit rester extrêmement sobre. Ayant les textes sous les yeux, les spécialistes des études manichéennes peuvent s'essayer déjà maintenant à leur interprétation. M. C. Schmidt exprime d'ailleurs le souhait que de différents côtés on se mette à ce travail. Nous sommes très heureux de savoir, qu'en tout cas, M. Böhlig prépare des études sur les « Kephalaia » ([1]). L'intéressante communication, *Der Charakter der manichäischen Kephalaia,* qu'il a presentée, le 8 septembre dernier, au VIIIe « Orientalistentag », à Bonn, est, comme M. H. H. Schaeder a tenu à le souligner, un excellent gage pour l'avenir. Formé par d'excellents maîtres, M. Böhlig ne sera certainement pas de ceux qui inconsciemment contournent les difficultés ou qui, pour clarifier les problèmes, les appauvrissent et transforment indûment des conjectures en certitudes. S'il est des textes dont l'interprétation requiert, outre une vaste culture et de l'acuité d'esprit, une prudence particulière, ce sont bien ces inédits manichéens en cours de publication.

Les « Kephalaia » contenus dans la présente livraison réservent de nouveaux sujets, abondants et variés, à ceux qui voudront exercer leur sagacité. Le dossier du manichéisme s'enrichit considérablement, mais, loin de se simplifier, les problèmes se compliquent et se multiplient d'autant plus. La compréhension et la traduction de la terminologie manichéenne, si originale, réservent aussi des difficultés de plus en plus nombreuses, qui sont corsées du fait que ces textes coptes ne sont qu'une traduction. Il est ici, par exemple (p. 120), un ἅπαξ λεγόμενον, le mot ⲁⲓϩⲙⲉ, qu'il faut, jusqu'à présent, se contenter de transcrire, sans traduction. Or il est répété, dans la suite, une vingtaine de fois environ. Le grand « Kephalaion » XLVIII (pp. 120–124) est consacré, tout entier, uniquement aux *lihme,* et il en est question aussi spécialement dans le court chapitre suivant (p. 125). Selon M. W. E. Crum, secours de tous les coptisants, ce mot (cf. p. 120, n. 2) serait à rapprocher de ⲛⲁϩⲉⲓ (boh.),

([1]) Il vient de nous donner, tout récemment, une note philologique sur une nouvelle expression copte qui se rencontre déjà quatre fois dans les « Kephalaia » (ϭⲓⲣⲁϥ ϭⲓⲣⲉ (bis), ϭⲓⲣⲁϩ ϭⲓⲣⲟ, ⲉϭⲓⲣⲁϥ ϭⲓⲣⲟ): *Ein neuer Ausdruck für 'sein wie, gleichen' im Koptischen*, dans *ÄZ.* 72 (1936) 141–143.

« tronc, branche, tige, tube » (cf. Crum, *Dict.*, 149, col. 1). D'après le contexte, qui est détaillé, ces *lihme* sont définis, avec concision, par M. Böhlig: « des liaisons entre le ciel et la terre, extrêmement fines et indestructibles ».

Nous sommes aussi heureux d'apprendre (cf. *Vorwort*) qu'à la suite de la livraison double 7/8, dont l'impression est en bonne voie, paraîtra un index complet des mots et des matières de tous les fascicules parus. Il rendra certainement grand service à ceux qui s'essayeront à l'exégèse de ces textes et il ne manquera pas d'être aussi accueilli avec une très vive gratitude par les coptisants.

La Maison W. Kohlhammer s'honore en apportant tant de zèle et de soin à la publication de ces textes, qui augmenteront prodigieusement — on s'en rend de plus en plus compte — nos connaissances du manichéisme et de la dialectologie copte.

J. Simon.

ⲡⲓⲭⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ. ⲉⲕⲓⲣⲱⲟⲩⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲛ̀ⲭⲉ ⲡⲓⲭⲓⲡⲑⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲛ̀ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁⲁ ⲉⲛ̀ ⲕⲁⲛⲓⲥⲁ ϩⲉⲛ ⲙⲓⲥⲣ. [*Novum Testamentum, editum a Societate coptica orthodoxa « Filiorum Ecclesiae », Cahirae*]. Le Caire 1650 E. M. (1934). Typographie « Samīr ». Gr. in–4°, 696 pp.

La Société copte orthodoxe *'Abnā'a el–Kanīsah,* « Les Fils de l'Église », dont le but général est de rehausser tout ce qui touche au culte, cherche à promouvoir notamment la connaissance des Livres Saints et de la langue copte. C'est à cette fin qu'elle a entrepris, au Caire, sous le patronage du Patriarche orthodoxe d'Alexandrie, Jean XIX, une édition complète du Nouveau Testament en copte (bohaïrique). Aucune peine n'a été épargnée pour cette œuvre particulièrement aimée. Heureusement, le patient dévouement qu'elle a exigé et la générosité de ceux qui l'ont aidée, sont couronnés d'un plein succès. La Société a bien le droit d'être fière de la belle œuvre faite, avec amour, en l'honneur de son Église, et elle peut être assurée que les coptisants d'Europe, qui se doutent des difficultés matérielles d'une pareille entreprise en Égypte, sont pleins d'admiration pour cette réussite.

Le volume, qui contient le Nouveau Testament en entier, est un grand et luxueux in–quarto de 700 pages environ. La présentation

typographique mérite les plus vifs éloges. Elle rappelle celle des éditions soignées du regretté Klaudios Labīb, et elle marque même encore un progrès. Nous avouons que nous n'aurions pas osé espérer une œuvre typographique si réussie. Les moindres détails ont été étudiés avec grand soin. Rien n'a été épargné pour faciliter et rendre attrayante la lecture et la consultation du texte sacré. Le choix des caractères et du papier, la disposition des versets en alinéas, avec numérotation marginale, le rappel des numéros des chapitres dans la marge supérieure des pages répondent parfaitement à ce but. Un réel souci d'élégance, qu'on ne saurait assez louer, se fait sentir aussi dans tous les détails de la présentation. L'ornementation est sobre et de bon goût, en harmonie avec le respect porté aux Livres Saints. La correction typographique a été faite très attentivement.

Si le but eût été de présenter un texte établi selon les principes de la critique, il eût suffi, en somme, de reproduire celui de Horner, quoiqu'il ne soit nullement encore un texte définitif. Mais les éditeurs ont voulu que le texte qu'ils offriraient, ne différât pas sensiblement de ceux auxquels nombre de Coptes sont habitués jusqu'à présent. C'est d'ailleurs le principe adopté régulièrement, dans les différents pays de l'Orient chrétien, pour les éditions de textes bibliques faites à l'usage des fidèles; par exemple, par les missionnaires capucins de l'Érythrée pour leurs publications des Livres Saints en ge'ez. Voici les quelques renseignements qui nous ont été aimablement donnés au sujet de l'édition du Nouveau Testament copte: « Un comité appelé 'The Coptic Bible Society' a travaillé à établir le texte et à corriger les épreuves, travail qui a duré à peu près deux ans. Nous nous sommes servis du texte de Tattam, imprimé en 1847–1852, que nous avons collationné sur celui de Horner et sur quelques manuscrits du Musée copte ». Vérification faite, le texte de cette édition du Caire ne diffère guère de celui de Londres.

Il est intéressant de voir, dans cette édition faite par des Coptes qui s'honorent de cultiver leur langue, quels sont les principes qu'ils ont cru devoir adopter pour le groupement ou la séparation des éléments constitutifs des mots ou de la phrase, et pour l'emploi de ce que leurs grammaires appellent le ⲭⲓⲛⲕⲓⲙ (حركة).

Ce dont nous nous réjouissons particulièrement, au nom de la langue et de la culture coptes, c'est que l'arabe n'ait été introduit nulle part dans cette édition. Elle rappelle ainsi les beaux manuscrits entièrement coptes dont se servait jadis la chrétienté d'Égypte.

Ce luxueux volume imprimé, que rehausse une belle reliure, peut figurer dignement à leur place dans les bibliothèques.

Nous permettant de faire nôtre un vœu exprimé déjà par d'autres (*Muséon,* XLVIII, 278 [L. Th. Lefort]; *WZKM.,* XLIII, 141 [W. Till], nous souhaitons de tout cœur que la Société, qui vient de publier aussi, en 1936, un bel Euchologe copte-arabe, se décide à entreprendre pareillement une édition de l'Ancien Testament en bohaïrique, ou, plus exactement, — cela s'entend — de ce qui nous en reste.

J. Simon.

Silvio Zanutto, *Bibliografia etiopica; in continuazione alla « Bibliografia etiopica » di G. Fumagalli.* Primo Contributo: *Bibliografia* (II Edizione). A cura del Ministero delle Colonie. Roma 1936. Società Anonima Italiana Arti Grafiche. In-8°, 54 pp. L. 10.

Nous tenons à signaler ici, sans retard, vu son importance et son intérêt, la deuxième édition du premier « Contributo » de la *Bibliografia etiopica* de M. S. Zanutto, œuvre si utile et si méritoire, dont nous avons déjà fait l'éloge précédemment, lorsqu'a paru la seconde partie: *Manoscritti etiopici* (cf. *Orientalia,* N. S., t. II, 1933, pp. 188-191). La première est consacrée, on le sait, à la bibliographie proprement dite.

M. Zanutto a été très heureusement inspiré en ne se bornant pas à publier un supplément à l'édition de 1929, mais en insérant les addenda, relatifs aux publications nouvelles, dans une réédition, ce qui est d'un grand avantage pour tous ceux qui ont recours à ce précieux instrument de travail. Ils se féliciteront aussi d'y trouver mentionnées tout au long, à présent, les publications pour lesquelles ils étaient encore renvoyés à la bibliographie éthiopienne de M. G. Fumagalli. D'après le plan primitif, le travail de M. Zanutto ne devait être qu'une continuation de cet ancien répertoire, qui a rendu de bons services. Mais son ampleur croissante en a fait — et M. Fumagalli a tenu à le reconnaître élogieusement, lors de la publication du second « Contributo » (cf. nouvel avant-propos, p. 7) — une œuvre complète par elle-même et indépendante.

La bibliographie s'est sensiblement accrue dans cette nouvelle édition, à laquelle on devra dorénavant se référer. Au lieu de 80 nu-

méros environ, elle en compte, à présent, près de 150, et le nombre des pages a passé de 36 à 54. L'accroissement est particulièrement important dans les sections II (*Bibliografie etiopiche*) et III (*Bibliografie coloniali*). Dans cette dernière, comme dans la section I (*Bibliografie generali*), une nouvelle subdivision a même dû être introduite sous 2*b* (*Paese dei Somali*). Pour que la bibliographie soit parfaitement à jour, les travaux les plus récents ont été insérés à la dernière heure, pendant l'impression. Cette œuvre est vraiment un modèle du genre. Ceux qui ont cherché à dresser quelque bibliographie, qu'ils voudraient complète, et qui savent quelle est la dispersion des travaux bibliographiques dans le domaine des études éthiopiennes, peuvent seuls apprécier pleinement les rares mérites de l'auteur et se douter de la somme d'informations et du patient labeur que suppose une œuvre si consciencieuse. Pareille bibliographie méritait bien l'honneur d'être publiée par les soins du Ministère des Colonies italiennes, dont M. Zanutto est le bibliothécaire réputé.

La correction typographique, qui a tant d'importance dans un ouvrage de consultation de ce genre, mais qui est particulièrement malaisée, a été faite avec le plus grand soin. La présentation du volume, dont tous les détails ont été étudiés, marque encore un progrès sur celle de la première édition.

Nous souhaitons vivement que M. Zanutto puisse trouver le temps voulu pour faire paraître bientôt le supplément du deuxième « Contributo » et la troisième partie de son œuvre (*Linguistica*), qui en sera le couronnement.

J. Simon.

La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d'après le ms. éthiop. Griaule n° 297

Sylvain Grébaut – Paris

La mission ethnographique et linguistique Dakar–Djibouti (1931-1933), dirigée par M. Marcel Griaule (1), a rapporté de Gondar, où elle a séjourné du 1er juillet au 5 décembre 1932, quantité de rouleaux magiques pour la Bibliothèque Nationale de Paris (2). Un certain nombre d'entre eux contiennent la légende de Sousneyos et de Werzelyâ, si populaire en Éthiopie et considérée comme préservatrice de la ሸተሌ, maladie des parturientes causant la mort des nouveau-nés (3).

J'ai comparé les textes de ces rouleaux: ils présentent de multiples et parfois importantes variantes. Cette constatation laisse comprendre que leur utilisation pourrait heureusement compléter les études déjà faites sur Sousneyos et Werzelyâ (4).

(1) Cf. *Mission Dakar-Djibouti, 1931-1933* (= *Le Minotaure,* fasc. 2), Paris, 1933.

(2) Cf. S. Grébaut, *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens (ge'ez) de la Mission Griaule,* dans *Æthiopica,* t. I (1933), pp. 23-35; t. II (1934), pp. 16-22, 50-54, 65-69, 110-114; t. III (1935), pp. 27-32, 82-84, 154-161.

(3) On sait que S. Sisinnius (Sousneyos), protecteur de la première enfance, a été l'un des personnages légendaires les plus connus dans les littératures magiques de l'Orient chrétien.

(4) Cf. K. Fries, *The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula,* dans *Actes du huitième Congrès international des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania.* Section I: *Sémitique* (B), (Leide, 1893), pp. 53-70; R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens,* fasc. 4: *Les légendes de S. Tĕrtâg et de S. Sousnyos,* Paris, 1894 (reproduites par l'auteur dans *Mélanges africains et orientaux* (Paris, 1915), pp. 250-277); W. H. Worrell, *Studien zum abessinischen Zauberwesen,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XXIII (1909), pp. 149-183; t. XXIV (1910), pp. 59-96; t. XXIX (1914), pp. 85-141.

L'intérêt du ms. Griaule n° 297 (1) est de donner une version nettement différente des recensions connues, en ce qu'elle reproduit le texte du Synaxaire (26 Miyâzyâ) (2), témoignage précieux qui, d'une part, apporte la preuve concrète de la provenance de la légende et, d'autre part, montre une fois de plus comment les textes religieux éthiopiens (hagiographiques, liturgiques, apocryphes) sont fréquemment employés comme moyens magiques pour écarter les maladies (3).

La présente édition est établie d'après trois manuscrits:

G = ms. Griaule n° 297 (XIXe s.), texte de base.

P = ms. éthiopien de la Bibl. Nat. de Paris n° 128 (XVIIIe s.), f. 63 r° c – v° c, l'un des meilleurs textes de la vulgate (4) du Synaxaire (5).

A = ms. d'Abbadie n° 66bis (XVe s.), ff. 227 v° b – 228 r° b, unique représentant, pour la légende de Sousneyos, de la recension primitive du Synaxaire (6).

Les principales variantes de P et de A ont été reproduites.

(1) J'ai déjà publié un texte extrait de ce rouleau magique: *Invocations à la divinité de Jésus-Christ,* dans *Æthiopica,* t. III (1935), pp. 79-81.

(2) La notice en question a été traduite du Synaxaire arabe, dont dérive, on le sait, le Synaxaire éthiopien. Cf. J. Forget, *Synaxarium alexandrinum,* II, dans *C. S. C. O.* Script. arab., ser. III, t. XIX, Textus (Beyrouth, 1912), pp. 91-92; Versio (Louvain, 1926), pp. 91-92; R. Basset, *Le Synaxaire arabe jacobite,* IV, dans *P. O.,* t. XVI (Paris, 1922), pp. 336-338. — Le texte éthiopien de la Passion de S. Sisinnius, dérivant de l'arabe, a été publié et traduit par F. M. Esteves Pereira, *Acta martyrum,* I, dans *C. S. C. O.* Script. æthiop., ser. II, t. XXVIII, Textus (Rome, 1907), pp. 259–272, 275; Versio (Rome, 1907), pp. 237–249.

(3) Cf. W. H. Worrell, *Charms and Amulets* (*Abyssinian*), dans *Encyclopædia of Religion and Ethics,* éd. J. Hastings, t. III (Édimbourg, 1910), pp. 398-401; E. A. W. Budge, *Ethiopian* (*Abyssinian*) *Amulets,* dans *Amulets and Superstitions* (Londres, 1930), pp. 177–199; S. Grébaut, *Prière contre la peste,* dans *Æthiopica,* t. II (1934), pp. 121–123.

(4) Cf. S. Grébaut, *Un nouveau classement des manuscrits du Synaxaire éthiopien,* dans *Journal asiatique,* t. CCXI (1927), pp. 129–134; *P. O.,* t. XV (1927), pp. 547–548.

(5) La notice de la vulgate du Synaxaire a été déjà traduite, d'après ce manuscrit, par R. Basset (cf. *supra,* note 2), et, d'après le ms. Brit. Mus. Orient. 661 (XVIIe s.); par E. A. W. Budge, dans *The Book of the Saints of the Ethiopian Church,* t. III (Cambridge, 1928), pp. 835–837.

(6) L'autre témoin de la recension primitive du Synaxaire, le ms. n° 5 du Trocadéro (à présent à la Bibliothèque Nationale), ne contient que les six premiers mois de l'année. Au sujet de ce ms., voir *Æthiops,* t. I (1922), pp. 11, 30–31; t. II (1923), pp. 28–29; *Æthiopica,* t. II (1934), p. 82.

TEXTE

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ።

ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ማዕሠረ ፡ አጋንንት ፡ ወዓይነ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ዛር ፡ ወነገርጋር ፡ ዓይነ ፡ ጽላ ፡ ወቍራኛ [።]

አመ ፡ ፷ወ፮ለሚያዝያ [1] ። በዛቲ ፡ ዕለት ፡ ከነ ፡ ቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ ሰማዕት ፡ ወልደ ፡ ሱሲ ፡ ጴጥሮስ ። ለዝንቱ [2] ፡ ቅዱስ ፡ ከነ ፡ አቡሁ ፡ አርኩ [3] ፡ ለዲዮቅልጥያኖስ ፡ ከሓዲ ፡ ዘነግሠ ። ወአስተርአዮ ፡ መል አከ [፡] እግዚአብሔር ፡ ወዓጽንአ ፡ ልቦ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ ሰማዕተ ፡ ወ ከነ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ ውስተ ፡ ሕሊናሁ ።

ወእምድኅረዝ ፡ ፈነዎ [4] ፡ ንጉሥ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ኒቆምድያ ፡ ወጸ ሐፈ [5] ፡ ከመ ፡ የሐድሱ ፡ አምልኮ [6] ፡ ጣዖት ። ወሶበ [7] ፡ ርእየ ፡ ቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ ሰማዕት ፡ ወልደ ፡ ሱሲ ፡ ጴጥሮስ ፡ ዘንተ [8] ፡ ኀዘነ ፡ ፈድ ፋደ ። ወእምዝ ፡ ፈነወ ፡ ወአብጽሐ ፡ ኀቤሁ ፡ ፩ቀሲስ [9] ፡ ወተምኅረ ፡ እምኔሁ [10] ፡ ትምኅርተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአጥመቆ ፡ ጥምቀተ ፡ ክርስትና ።

ወእምድኅረዝ ፡ ተመይጠ [11] ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ አንጾኪያ ፡ ወረከበ [12] ፡ እምዝ [፡] ወለደት ፡ እኅቱ [13] ፡ ወልደ [፡] ዘውሉጥ ፡ ፍጥረቱ ፡ ወእምቅ ድሚሁ ፡ ወለደት ፡ ወለተ [14] ፡ ወቀተለታ ፡ ወሰትየት [15] ፡ ደማ ፡ ወኀ ደረ ፡ ውስቴታ ፡ ሰይጣን ፡ ወከነ ፡ በሥራይ [16] ፡ ያስተርኢ ፡ በአምሳለ ፡ ዖፍ [17] ። ወሶበ ፡ ይትወለድ ፡ ሕፃን ፡ እምውሉደ ፡ ሰብአ ፡ ሀገር ፡ ትወ

---

[1] ፷ወ፮ለሚያዝያ] G ፷ወ፮ለማዝያ (*sic*). — [2] ለዝንቱ] G በዝንቱ. — [3] Ante አርኩ G *add.* ወ. — [4] ፈነዎ] G ፈነወ. — [5] ወጸሐፈ] P ወፈነወ ፡ ኀቤሆሙ ፡ መጽሐፈ. — [6] አምልኮ] G አምላኮ (*sic*). — [7] ወሶበ] G *om.* ሶበ. — [8] Ante ዘንተ G *add.* ለዝንቱ ፡ ቅዱስ. — [9] ወአብጽሐ — ፩ቀሲስ] G ፩ቀ ሲስ ፡ ወአብጽሖ ; P ወአብጽሖ ፡ ለ፩ቀሲስ. — [10] እምኔሁ] G, A *om.* — [11] ተ መይጠ] G ተመየጠ (*sic*). — [12] ወረከበ] G ወረከባ. — [13] እኅቱ] A *om.* — [14] ወለተ] G *om.* — [15] ወሰትየት] G ወሰተየታ (*sic*). — [16] በሥራይ] P, A በሥ ራዩ. — [17] Post ዖፍ P, A *add.* ወከይሲ.

ርድ ፡ ኀቤሁ [1] ፡ ወትቀትሎ [2] ፡ በሥራይ [3] ፡ ወትሰቲ ፡ ደሞ [4] ። ወ
ሶበ ፡ ርእየ ፡ ቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ ሰማዕት [5] ፡ ዘንተ [6] ፡ ነሥአ ፡ ኩናተ [7] ፡
በየማኑ [8] ፡ ወቀተላ [9] ፡ በእዴሁ [10] ፡ ለእኅቱ ፡ ወለወልዳ [11] ፡ እስመ ፡
ወልደ ፡ ሰይጣን ፡ ውእቱ [12] ፡ ወቀተሎሙ [13] ፡ ለምታ ፡ ወለአቡሁ ፡
እስመ ፡ እሙንቱ [14] ፡ መሠርያን [15] ።

ወተመይጠ [16] [፡] ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ኒቆምድያ ፡ ወበጽሐ [17] ፡ ኀበ [18] ፡
ውእቱ ፡ ቀሲስ ፡ ዘአጥመቆ [19] ፡ ጥምቀተ ፡ ክርስትና ፡ ወነገሮ ፡ ኵሎ ፡
ዘኮነ ፡ እምኔሁ [20] ። ወእምድኅረዝ [21] ፡ ተመይጠ ፡ በሰላም [22] ፡ ኀበ ፡
ሀገሩ ፡ ወአእመረ ፡ አቡሁ ፡ ዘኮነ ፡ እምኔሁ ፡ ወፈቀደ [23] ፡ ከመ ፡ ይቅ
ትሎ ። ወአስተዋደዮ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ [፡] ወኰነንዎ ፡ ኵነኔ ፡ ዐቢየ [24] ፡
ውእተ [25] [፡] ጊዜ ። ወሐረ [26] ፡ ቅዱስ ፡ ሱስንዮስ [፡] ሰማዕት [27] ፡ ኀበ ፡
ቤተ ፡ ጣዖት ፡ ወአዘዘሙ [28] ፡ በኃይለ [29] ፡ ክርስቶስ [30] ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡
ከመ ፡ ይረዱ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል ፡ ወሰቤሃ ፡ ከሠተት [31] [፡] አፉሃ ፡ ምድር ፡
ወውኀጠቶሙ ።

ወተሰምዓ ፡ ዜናሁ [32] ፡ ለቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ አጥ

---

[1] ትወርድ ፡ ኀቤሁ] G ወትረድ ፡ አቡሁ ; A ትውልድ (*sic*). — [2] ወትቀትሎ] G ወትቀትሉ (*sic*) ; P ወትቀብሎ (*sic*). — [3] በሥራይ] G *om.* በ. — [4] ወትሰቲ ፡ ደሞ] G *om.* ; P *om.* ደሞ. — [5] ሰማዕት] P, A *om.* — [6] ዘንተ] G *om.* — [7] ኩናተ] G ኩናተ (*sic*). — [8] በየማኑ] P, A በእዴሁ. — [9] ወቀተላ] G ቀተለ. — [10] በእዴሁ] P, A *om.* — [11] ወለወልዳ] G ወለወልደ (*sic*). — [12] ወልደ — ውእቱ] P ውእቱ ፡ ወልደ ፡ ሰይጣን. — [13] ወቀተሎሙ] P ወቀተሎ. — [14] እስመ ፡ እሙንቱ] G, P *om.* — [15] Post መሠርያን G *add.* እስመ ፡ እሙንቱ ፡ የሐምምዎ ፡ (*sic*) ለሰብእ ፡ ወሶበ ፡ ርእዮ ፡ (*sic*)-ቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ ዘንተ. — [16] ወተመይጠ] P, A ወእምድኅረዝ ፡ ተመይጠ. — [17] ወበጽሐ] G *om.* ወ. — [18] ኀበ] G *om.* — [19] ዘአጥመቆ] G ወአጥመቆ. — [20] ወነገሮ — እምኔሁ] G *om.* — [21] ወእምድኅረዝ] P, A ወሶበ. — [22] በሰላም] P, A *om.* — [23] ወፈቀደ] G ወፈ.ድፋደ. — [24] ወኰነንዎ — ዐቢየ] P, A *om.* — [25] Ante ውእተ P *add.* ወ. — [26] ወሖረ] P ሖረ ፡ ኀቤሁ ; A ኀኔ. — [27] ሰማዕት] P, A *om.* — [28] ወአዘዘሙ] G ወአዘዘ. — [29] በኃይለ] P በኃይሉ. — [30] ክርስቶስ] P ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ. — [31] ከሠተት] G ከሠተ. — [32] ዜናሁ] G *om.* ሁ.

ፍአ ፡ ጣዖታቲሆሙ [1] ። ወአስተዋደዮ ፡ ካዕበ [2] ፡ አቡሁ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወተምዕዓ ፡ ላዕሌሁ ፡ ንጉሥ ፡ ወአዘዘ ፡ ከመ [3] ፡ ይኩንንዎ [4] ፡ ኵነኔ ፡ ዓቢየ ፡ ወዘበጥዎ ፡ ወቀሠፍዎ [5] ፡ በድኑባሳት [6] ፡ ዘብርት ፡ ወአኬድዎ [7] ፡ በመንኰራኵር [8] ፡ ወቀጥቀጥዎ ፡ በምክያዳት [9] ፡ ዘያከይዱ [10] ፡ ቦቱ ፡ እክለ [11] ። ወእምዝ ፡ ሰሐብዎ [12] ፡ ውስተ ፡ ሀገር ፡ ወኮነ ፡ እግዚአብሔር [፡] ያጸንዖ ፡ ወያስተኤግሦ [13] ፡ ውስተ ፡ ዝንቱ [14] ፡ ኵሉ [፡] ኵነኔ [15] ፡ ወመልአከ ፡ እግዚአብሔር ፡ ያጸንዖ [16] ፡ ወይፈውስ [17] ፡ ቍሰላቲሁ [18] ፡ ወያነሥኦ ፡ ጥዑየ [19] ፡ እንበለ [20] ፡ ሙስና ። ወብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ አምኑ [21] [፡] በእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ [22] ። ወሶበ ፡ ደክመ ፡ ንጉሥ [፡] እምኵነኔሁ [23] ፡ አዘዘ [24] ፡ ከመ ፡ ይምትሩ ፡ ርእሶ [25] ፡ በሰይፍ ፡ ወነሥአ ፡ አክሊለ ፡ ስምዕ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ። ወኮነ [26] ፡ ጕልቆሙ ፡ ለዕለ ፡ ኮኑ ፡ ሰማዕተ [27] ፡ በአምጣነ ፡ ኵነኔሁ [28] ፡ ለዝንቱ ፡ ቅዱስ ፡ ፲፪ወ፩፲ወ፯ ፡ ሰማዕታት ።

ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ዓመቱ [29] ፡ ወለተ ፡ ገብርኤል ።

ሰላም ፡ ለሱስንዮስ ፡ ወልደ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሱሲ ።
ሕማማተ ፡ ስምዕ ፡ ተአጋሢ ።
ለቀቲለ ፡ እጎቱ ፡ አጥብአ ፡ እንበለ ፡ ያናጎሲ [30] ።

---

[1] ከመ — ጣዖታቲሆሙ] G *om.* — [2] ካዕበ] G ኀበ. — [3] ኀበ ፡ ንጉሥ — ወአዘዘ ፡ ከመ] G *om.* — [4] ይኩንንዎ] G ወኩነንዎ. — [5] ወቀሠፍዎ] G *om.* — [6] በድኑባሳት] G *om.*; A በድቡሳት (*sic*). — [7] ወአኬድዎ] G ወደከ[ይ]ድዎ. — [8] በመንኰራኵር] G በመንዙራዙር (*sic*); P, A በመንኰራዙራት. — [9] በምክያዳት] P, A በምክያድ. — [10] ዘያከይዱ] G ዘያኬዶ (*sic*). — [11] እክለ] G በተክለ. — [12] ሰሐብዎ] G ሰብሐዎ (*sic*). — [13] ወያስተኤግሦ] G ወያስተአግሦ. — [14] ዝንቱ] G *om.* — [15] ኵነኔ] G ኩነኔ (*sic*). — [16] ያጸንዖ] G ወዙሱ. — [17] ወይፈውስ] G *om.* ወ. — [18] ቍሰላቲሁ] G ቁሰላቲሁ (*sic*). — [19] ወያነሥኦ ፡ ጥዑየ] G *om.* — [20] እንበለ] P ዘእንበለ. — [21] Ante አምኑ P *add.* እለ. — [22] በእግዚእነ — ክርስቶስ] P *om.* ወአምላክነ ፡ ወመድኃኒነ et *add.* ሎቱ ፡ ስብሐት. — [23] እምኵነኔሁ] P *om.* — [24] አዘዘ] G አዘዙ; P ይቤልዎ ፡ ናሁ ፡ አዝዘ. — [25] Post ርእሶ P *add.* ቅድስተ. — [26] ወኮነ] G ወኮኑ; P *om.* — [27] ሰማዕተ] G ሰማዕት. — [28] ኵነኔሁ] G ኩነኔሁ (*sic*). — [29] ዓመቱ] G ዓመታ. — [30] ያናጎሲ] P ያጎሢ (*sic*).

በኃይለ [1] ፡ ሥራይ ፡ እንተ ፡ ፍጥረታተ [2] ፡ ትኩሲ [3] ።
በአምሳለ ፡ ፆፍ ፡ ወኅብሩ ፡ ለከይሲ [4] ።

አአምላከ ፡ ሱስንዮስ ፡ ዕቀባ ፡ እምዓይነ ፡ ባርያ ፡ ለዓመትከ ፡ ወ
ለተ ፡ ገብርኤል [5] ።

---

[1] በኃይለ] G በአምሳለ. — [2] ፍጥረታተ] G ፍጥረታት. — [3] ትኩሲ] G ዙሲ (*sic*); P ኩሲ (*sic*). — [4] ለከይሲ] G *om.* ለ. — [5] ወለተ ፡ ገብርኤል] G ወለተ ፡ ገብኤልም (*sic*).

TRADUCTION

Au nom du Père, du Fils et du Saint–Esprit, un seul Dieu.

Prière contre le lien des démons, l'œil de Bâryâ et de Lêgêwon, les zâr, l'épilepsie, l'œil d'ombre et la fièvre intermittente.

Le 26 Miyâzyâ. En ce jour est saint Sousneyos, martyr, fils de Sosipater (*Sousi Pêṭros*). Le père de ce saint était l'ami de Dioclétien, l'infidèle, qui régnait (alors). L'ange du Seigneur lui apparut et fortifia son cœur, afin qu'il devînt martyr. Ce projet était dans sa pensée.

Ensuite l'empereur l'envoya à la ville de Nicomédie. Il fit un édit, afin qu'on rétablît le culte des idoles. Lorsque saint Sousneyos, martyr, fils de Sosipater (*Sousi Pêṭros*), eut vu cela, il devint extrêmement triste. Puis on envoya et fit parvenir vers lui un prêtre. Il fut instruit par lui de la doctrine de l'église. (Le prêtre) le baptisa du baptême chrétien.

Ensuite (Sousneyos) retourna à la ville d'Antioche. Il s'aperçut que sa sœur avait enfanté un fils dont la nature était étrange. Avant lui, elle avait enfanté une fille qu'elle avait tuée et dont elle avait bu le sang. Satan demeurait en elle. Il (lui) apparaissait par la magie sous la forme d'un oiseau. Lorsque naissait un petit enfant parmi les enfants des gens de la ville, elle descendait vers lui, le tuait par la magie et buvait son sang. Lorsque saint Sousneyos, martyr, eut vu cela, il prit (son) épée dans sa droite et tua de sa main sa sœur et son fils, car il était le fils de Satan. Il tua (aussi) son mari et le père (de son mari), car ils étaient magiciens.

Il retourna à la ville de Nicomédie. Il parvint chez le prêtre qui l'avait baptisé du baptême chrétien et il lui raconta tout ce qui était arrivé par lui. Ensuite il revint en paix à son pays. Son père

apprit ce qui était arrivé par lui et il voulut le tuer. Il l'accusa auprès de l'empereur. On le supplicia à ce moment-là par de grands supplices. Saint Sousneyos, martyr, alla au temple des idoles et leur ordonna par la puissance du Christ — gloire à lui — de descendre dans le Schéol. Aussitôt la terre ouvrit sa bouche et les dévora.

On apprit l'histoire de saint Sousneyos (et on sut) comment il avait détruit les idoles. Son père l'accusa de nouveau auprès de l'empereur. L'empereur se mit en colère contre lui et ordonna qu'on le suppliciât par de grands supplices. On le battit et on le frappa avec des marteaux d'airain ; on l'écrasa avec des roues et on le broya dans une aire où on battait le grain. Puis on le traîna dans la ville. Le Seigneur le fortifiait et lui donnait patience dans tous ces supplices. L'ange du Seigneur le fortifia, guérit ses blessures et le releva sain et sauf sans lésion. Beaucoup de gens crurent en Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ. Lorsque l'empereur fut las de le supplicier, il ordonna de lui couper la tête par l'épée. Il reçut la couronne du martyre dans le royaume des cieux. Le nombre de ceux qui devinrent martyrs en considération des supplices de ce saint fut de 1190.

Que sa prière et sa bénédiction soient avec sa servante Walatta-Gabre'êl.

Salut à Sousneyos, fils de Pêṭros Sousi,
Qui a enduré les souffrances du martyre.
Il résolut de tuer sa sœur sans pardonner,
Qui par la puissance de la magie, (agissant) sous la forme
[d'un oiseau et la couleur d'un serpent,
Contrariait la nature.

O Dieu de Sousneyos, garde de l'œil de Bâryâ ta servante Walatta-Gabre'êl.

Beiträge zu den mehrlautigen Wurzeln im Amharischen

I. Wajnberg – Warszawa

Der vorliegende Aufsatz behandelt eine gewisse Anzahl von amharischen mehrlautigen Bildungen mit Vermehrungselement grammatischer oder phonetischer Abstammung. G, Bt und Ar bezeichnen die entsprechenden amharischen Wörterbücher von Guidi (1), Baeteman (2) und Armbruster (3); B und C = die Tigriña-Wörterbücher von Francesco da Bassano (4) und Coulbeaux (5); M und A = die Wörtersammlungen von Munzinger (6) und d'Abbadie (7) im Anhang zu Dillmanns Lexikon; Bi = das tigriña-italienische Wörterbuch von Bianchi (8); F = die tigrē-italienische Wörtersammlung in der *Grammatica della lingua tigrē*, Asmara 1919 (9); D = das Geezwörterbuch von Dillmann (10); Jes und Ps = die Tigrēübersetzung von Jesaias (11) und den Psalmen (12); P = die

(1) I. Guidi, *Vocabolario amarico-italiano*, Roma 1901.

(2) J. Baeteman, *Dictionnaire amarigna-français suivi d'un vocabulaire français-amarigna*, Dire-Daoua (Éthiopie) 1929.

(3) C. H. Armbruster, *Initia amharica*. Part III. *Amharic-English Vocabulary*. Vol. I, Cambridge 1920.

(4) P. Francesco da Bassano, *Vocabolario tigray-italiano e repertorio italiano-tigray*, Roma 1918.

(5) P. S. Coulbeaux et J. Schreiber, *Dictionnaire de la langue tigraï*, Wien 1915.

(6) W. Munzinger, *Vocabulaire de la langue tigré*, in A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae 1865.

(7) A. d'Abbadie, in A. Dillmann, *op. cit.*

(8) G. M. Bianchi, *Dizionario e frasario eritreo*, Milano 1903.

(9) *Grammatica della lingua tigrè con annesso vocabolario tigrè-italiano e italiano-tigrè, per cura della Missione cattolica dell'Eritrea*, Asmara 1919.

(10) A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae 1865.

(11) *Il Libro di Isaia in lingua tigrē* (trad. G. M. Sundström), Asmara 1925.

(12) *I Salmi di Davide in lingua tigrē* (trad. G. M. Sundström), Asmara 1925.

amharische Grammatik von PRAETORIUS (1). Siehe auch meine *Étude sur les quadrilitères tigriña* (2).

Die Quadrilitera bilden manchmal Wortsippen und unterliegen phonetischen Änderungen, nicht ganz mit den üblichen Gesetzen übereinstimmend. Als mehrlautige Wurzeln stehen sie ausserhalb des gewöhnlichen dreikonsonantischen Schemas. Für manche dieser Wortsippen liegen die entsprechenden Trilitera nicht vor.

Typus *magbara*.

Entstanden meist von Bildungen mit *m*–Präfix. Manchmal geht *magbara* in *b*– über.

Amh G 113. Ar 251 **ማገጠ** : « to be badly cultivated (land), to be badly brought up, to be indolent, idle », wahrsch. zu amh. G 772 **አጌጠበት** : « non lo ha trattato come dovea, lo ha deriso », ibid. 786 **ግጯ** : « che non ha regola, non è guidato », tña C 189 **መገጪ** : « railleur, moqueur », ibid. **መገጫ** : « incivilité, sujet de raillerie, d'ironie », geez D 1200 **ተጋየጸ** : « insultare in aliquem, vexare, fastidire, superbire », amh. 785 **ጋጨ** : .

Amh. G 716 **ግምባር** : « fronte, fortuna (in guerra, nel disputare) », ibid. **ግምባሩ : ብርቱ : ነው** : « egli è molto fortunato », tña B 821 **ገምበር** : « fronte », ibid. **ገምባር** : « fortunato, che tutto gli riesce bene », tē A 62 **ገንበር** : « front », vgl. viell. amh. G 743 **ምግባር** : « indole, modo di agire » (*mĕgbār* durch Umstellung > *gĕmbār*). Vgl. den ähnlichen Bedeutungsübergang in tē M 27 **በሦት** : « front, chance ». Vgl. noch RŮŽIČKA, *Konsonantische Dissimilation* 70, 118 und REINISCH, *Bilīn–Wrtrb.* 89, 154. Zu « Handlungsweise »> « Gesicht » vgl. WALDE, *Latein. Etym. Wrtrb.*, S. 202, sub « facies ».

Zu Ar 247 sub **መጋዝ** : < geez **መጋዝዕ** : vgl. noch amh. Bt *Vocabulaire français-amarigna* 375 **መዣዝ** : « scier » = tña B 126 **መዣዝ** : = C 188 **መገዝ** :, viell. aus * **መግዐዝ** : mit Umstellung aus *mgzᶜ* und *gg* < *gᶜ*, mit Verdoppelung als Ersatz für den Ausfall des Gutturals.

Zu amh. G 92 **መነጨ** : « scaturire (sorgente) » aus **ምንጭ** :

(1) F. PRAETORIUS, *Die amharische Sprache*, Halle 1879.
(2) In *Rocznik Orjentalistyczny*, t. XI, Lwów 1936, S. 52-78.

« sorgente », erklärt von P 138, ist viell. noch hinzuzufügen tña B 109 መንጫዕጫዕታ ፡ « cascata di acqua » (Gemin. u. Mouill. $< g^{c}$).

Amh. G 92 መነጠለ ፡ « afferrare, adunghiare », Ar 195 « to snatch, tear off », tña B 108 መናጠለ ፡ « strappare di mano con violenza, afferrare con forza », tē Littmann, *The Legend of the Queen of Sheba* 4 መናጠለ ፡ « to seize », — zu D 698 ተነጽለ ፡, tña B 465 ነጸለ ፡ .

Tña C 156 መንቈረ ፡ « arracha les yeux », B 328 በንቈረ ፡ « scavare, togliere la terra intorno alle piante » mit $m > b$, amh. G 87 መነቈረ ፡ « scavare la terra » — zu tña C 468 አንቈረ ፡ « creva ou fit crever les yeux ». Es ist aber fraglich, ob man hier eine Wurzel *nqr* mit *nqʷr* identifizieren darf.

Amh. G 79 መሸ̃ተ ፡ « fabbricare una bevanda fermentata per poi venderla », bei C tña 130 abgeleitet von መሽ ፡ , ሜስ ፡ « hydromel », könnte viell. von tña B 92 መስተ ፡ « bibita » zu ሰተየ ፡ entstanden sein. Zugunsten der Etymologie von C spricht die Mouillierung des *s*, wohl aus dem *ē* in ሜስ ፡ , oder = dem *š* in መሽ ፡

Amh. Ar 110 ሞለፈፈ ፡ « to strip off the cortex or outer bark » gehört viell. zu Ar 78 G 48 ላፈ ፡ « scorticare, levar la pelle, decorticare un albero ».

Amh. G 69 መረግድ ፡ « nome di una specie di canto », amh. Ar 129 አመረገ̃ደ ፡ « to chant to the accompaniment etc. », amh. G 136 አረገደ ፡ « muoversi battendo le mani e cantando, come fanno le donne nel corrotto di un morto », tña C 294 ረገደ ፡ « dansa en pleurant aux cérémonies funèbres; fit les mouvements cadencés avec battement de mains et chants de deuil » = Ar 335 ተረገደ ፡ . Siehe noch D sub መረግድ ፡ = በርገድ ፡

Amh. G 73 ሸሰሰ ፡ « strofinare, insudiciare (di grasso, olio), tergere », tña C 134 ማሰሰ ፡ « frictionna, se poudra », (tē F 105 መሸ̃ ፡ « asciugò » = M 16 መሸ̃ ፡ . — (?) zu amh. G 443 አሸ̃ሰ ፡ « nettare », tña C 15 ሐሰሰ ፡ « essuya, frotta, astiqua », tē F 99 ሐሸ̃ሳ ፡ « terse », حَسَّ. Hierher gehören viell. als Varianten tña C 139 ማሰወ ፡ « caressa, massa, frictionna », ibid. 179 መዘወ ፡ « frictionna, frotta, massa » = amh. G 104 ሸገገ ፡ « strofinare, insudiciare » (mit Umstellung des Labials); vgl. Ar 229. P 235 zitiert nach d'Abbadie noch ሸጀጀ ፡ « salit, en passant, avec un corps gras » (?).

Zu amh. Ar 194 መንጋጋ ፡ « jaw » und P 93, 134, 138 vgl. noch tña B 107 መንገገ ፡ « avere le guancie infossate », ibid. 380

ትንሐግ ፡ « palato », tē F 258 « palato » ተንሐጋግ ፡ (Kontamination von ትንሐግ ፡ und መንጋጋ ፡ ?), tē F 249 A 58 ነከክ ፡ « mâchoire » A 54 (arab.?) ሐነክ ፡ (ሕናግ ፡) « palais (de la bouche) », amh. Bt 602 አኘኸ ፡ « mâcha » = مَضَغَ. Siehe auch Reinisch, *Bilin-Wrtrb.* 224 und Brockelmann, *Grdr.* 275.

Zu P 40 und 138 መረኰዘ ፡ $<rk^{w}z$ vgl. noch tē A 55 መርኩዝ ፡ « bâton d'appui », tña B 350 ምርኵስ ፡ « appoggio, gruccia, rifugio », tē F 237 መርኩሽ ፡ « gruccia », amh. G 69 ተመረገመዘ ፡ = ተመረገሰ ፡ = geez D 318 ተመርገመዘ ፡ .

Zu Růžička, *Konsonantische Dissimilation* 43 und 118 በበለት ፡ vgl. noch tña B 7 ሀበብላ ፡ und ህ'' « uragano, vento impetuoso », amh. G 5 und P 153 Fussnote ሐምበላይ ፡ . G 424 አምበላይ ፡ ist wohl *gabradāi̯ ;* P ebenda G 424 እምብሉይት ፡ ist das Femininum *gebredūi̯t* dazu. Hierher gehört viell. noch geez D 984 ማዕበል ፡ « fluctus, inundatio, diluvium », ibid. አማዕበለ ፡ « inundare fluctibus, obruere », ibid. die Glosse ማዕበል ፡ ዘ ፡ ሙአብያ ፡; letzteres wohl Verbalsubstantiv des Typus *magbarʿā* zu einem Verbum *ʾbl*, zu welchem vgl. viell. amh. G 451 አበላ ፡ « cateratta dell'occhio ». Siehe noch tña B 116 ማዕበለ ፡ « sollevarsi (tempesta) », mit Umstellung viell. = tña ዐምበለ ፡. Siehe viell. noch hebr. *mabbûl* « Überschwemmung », Gesenius 173 zu *hebʰel* I « Windhauch ». (Geez D 994 ዐውሎ ፡ « turbo, procella, tempestas turbulenta », = amh. G 480 አውሎ ፡ (?); vgl. dazu die Glosse D ibid. ዐውሎ ፡ ዘ ፡ ሐምበላይ ፡ ነፋስ ፡ und ዘ ፡ እምብሉይት ፡; vgl. noch Ar 160).

Tē R 3 አምበተ ፡ M 33 አንበተ ፡ « commencer, entreprendre », Littmann, *Das Verbum der Tigresprache,* S. 22 አምበታ ፡, Bt 651 እምቡጥ ፡ አለ ፡ « commença à se former (fruit, épi) », amh. G 336 ባተ ፡ « cominciare (solo del cominciare del mese), entrare nel principio del mese », — nach C 377 sub በሀተ ፡ entstanden aus geez D 526 በአት ፡ « aditus, ingressus, initium ». Vgl. noch P 173.

Amh. G 795 አንጥልጥል ፡ « cosa sospesa (petite chaîne servant comme pendant d'oreille) » = tña B 58 ሕንጥልጥል ፡ « collana di globetti di argento a forma di boccole che le donne portano al collo » = tē F 259 « pendente » አንጥልጡል ፡. Das Verbum lautet amh. G 795 አንጠለጠለ ፡ « attaccare, appendere » = tña B 538 አንጠልጠለ ፡ « sospendere, impiccare, appendere » = tē F 198 « appese » = geez D 1214 አንጠልጠለ ፡ « guttatim etc. ». Vgl. auch tē F 259 አንጠ ዋለለ ፡ « pendette », geez D 1238 « laxum dependere » und tña B 538 አንጦለለ ፡ « essere indeciso, star sospeso di animo ». (Kaum

hierher gehört arab. أَخْتَل « mit schlaff herabhängenden Ohren, Brüsten »). Nach P 157 ist አን″ : in አንጥልጥል : ein Präfix; vgl. noch Růžička, *Konsonantische Dissimilation* 43 und nhbr. טַלְטֵל, طَلْطَلَ.

Ein Präfix አ vermutet P 154 in አንበጣ : « locusta ». Es gehört viell. zu amh. G 465 አንባጥ : አለ : « saltellare », welches G mit ibid. 352 ባጥ : አለ : « saltellare » verknüpft. Siehe weiter G 475 እንጣጥ : አለ : « saltellare ». Vgl. viell. tña C 37 ሐንበጠ : und C 12, B 40 ሐም″ : « ruzzare, trastullarsi, muoversi e camminare in cadenza, ballare » (= ibid. ሐምበጠቕ : በለ :).

Amh. G 529 አንኳረፈ : « russare », ibid. አኰረፈ : « adirarsi alquanto, tenere il broncio stando da parte e in silenzio, russare », ibid. 529 ኰረፌ : « fare la schiuma (birra) », ibid. 530 አኵረፈረፈ : « adirarsi alquanto », ibid. ከርፈፍ : አለ : « star tutto teso », tña B 625 ኵርፍ : በለ : « soffiare; fig. uomo inquieto », ibid. 391 ተኸረፌ : « imbronciarsi, ingrugnarsi, essere inquieto », كَرَفَ. Durch den Eintritt des Präfixes *an-* in die Wurzel ist entstanden tña B 622 ኰርነፈ : « russare, soffiare, di asini ecc. » (und aus letzterem mit Umstellung tña B 44 ሐርነኽ : « russare », C 23 ሐርነክ : « ronfla, grogna, grommela » ?).

Amh. G 613 ዘረከተ : « rendere il ventre pendente (per grassezza; p. e., un cibo che ingrassa molto buoi, pecore); trascinare un ventre », tña B 1220 ዘኽራጥ : « pingue ». Daraus viell. mit Umstellung der Laryngale tña B 10 ሀዝረጠ : « essere pingue, grosso e membruto », viell. auch gebildet von amh. G 615 ዘረጠ : « ingrassare grandemente ».

Zu amh. G 460 አነሰ : « esser più piccolo », erklärt bei P 135, und tē R 62 አተንአሸ : « diminuì »; vgl. noch tña C 478 አነሸወ : « rapetissa, déprécia » mit Verdoppelung als Ersatz für den Ausfall des Gutturals (?). Siehe auch Brockelmann, *Grdr.* 275.

Zur Erklärung bei P 94 des amh. G 516 አፍንጫ : vgl. noch die Etymologie bei C 504 sub ነፈጠ : , amh. G 410.

Typus *tagbara*, mitunter mit *t* > *d*, *č*.

Zu tña B 750 ዳሀሰሰ : « toccare, urtare », erklärt bei P 137, vgl. viell. noch amh. G 663 ዳሰ : « conculcare » (und viell. auch tña B 893 ጣሕሰሰ : « calpestare un campo seminato passandovi coll'armento, transitare per un campo seminato e così rovinarlo », amh.

G 809 ጣሰ : « camminare, andar fuori della via battuta, come, p. es., il bestiame che traversa un campo di biade, una foresta ». Siehe noch tē F 176 ጣሰሰ : « palpò » ?). BROCKELMANN, *Grdr.* 235, Z. 2 v. u., 533 und RŮŽIČKA 216.

Zu P 77 Fussnote vgl. noch tē M 43· ደንገለት : « devenir vieille fille » und viell. arab. دَجَل « beschlafen ».

Amh. G 677 ደነዘዘ : « intormentirsi (parte del corpo), divenir duro, irrigidirsi », tña B 785 ደንዘዘ : « intormentirsi (membro), per essere stato in una posizione incomoda, aver perduto la sensibilità per vecchiaia ecc., balordo, insensibile », ibid. ድንዙዝ : « intormentito, balordo, incurante », tē F 241 « indolenzissi » ደንዘዘ : , ibid. 244 « intorpidissi », tē A 61 ደነዘዘ : « s'engourdit », tē M 43 ደንደደ : « s'assoupir (le pied) », geez D 1117 ድንዙዝ : « hebes, segnis, socors, tardus, stupens, attonitus ». Viell. auch amh. G 677 ደዘ : « essere spuntato (arma, coltello), esser tardo nel capire, nel ritenere, essere ottuso d'ingegno », viell. auch ibid. 825 ጠዘዘ : « esser di testa dura, non apprendere alla scuola ». Hierher gehört viell. auch geez D 391 አስደዘዘ : « torpidum facere », tña መዳንዘዚ : « Schlafmittel », tña BIANCHI, *Dizionario e frasario eritreo, ma'anzestà* « narcotico », tña B 694 ወንዘዘ : « incantare, fare incantesimi, rendere q. u. immobile, come credono facciano i serpenti, stregoni ecc., fare stregonerie ». Zum Übergang $\sqrt{{}^{\varepsilon}nzz} > \sqrt{dnzz}$ vgl. amh. G 678 ደነገ : « determinare, stabilire una legge » und ibid. 680 ደነገገ : « determinare, definire, decretare », falls sie aus $t + \dot{h}gg$ entstanden sind. Siehe STADE, *Über den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Geezsprache* 30 und HURWITZ, *Root Determinatives in Semitic Speech* 52.

Derselbe Übergang hat viell. stattgefunden in amh. G 680 ደነገዘ : « indebolirsi per vecchiaia, essere invecchiato molto », wenn man an eine Verknüpfung mit arab. عجز « schwach sein, alt werden (Frau) », عَجُوز « altes Weib, alter Mann » denken könnte.

Zu oben erwähnter Verknüpfung von amh. G 678 ደነገ : und ibid. 680 ደነገገ : « determinare, definire, decretare » mit *ḫgg* vgl. noch tña B 788 ደንገገ : « definire, determinare, interpretare una legge » und ibid. 66 ሐገገ : « legiferare, fare una legge, un decreto ecc. ». Das infigierte *n* wäre ein Ersatz für den Ausfall des Gutturals und das *d* erhärtet aus *t*.

Amh. G 93 ተመኘ : « desiderare » < geez-tña B 353 ተመነየ :,

Impf. ይትምነ ፡ oder ይምኗ ፡ « desiderare, volere ardentemente », ibid. 378 ተተምነየ ፡ dasselbe, tē F 134 ተምና ፡ « bramò », ibid. ተምኒይ ፡ « il bramare », ትምኑይ ፡ « bramoso », — aus tña B 353 ተምኔት ፡ ትምኒት ፡ « desiderio ».

Amh. G 360 ተረኸ ፡ « dire una storia » aus ታሪክ ፡ « storia ».

Zu P 137 ተንተረሰ ፡ und amh. Ar 291 vgl. noch tē R 57 አተርአሰ ፡ « mettere la mano sotto la testa d'un altro », M 29 ተረሰ ፡ (*rr* $<$ *r*^{3}).

Amh. G 376 ቸነፈር ፡ « peste », vgl. P 155, geez-amh. nfr, viell. amh. G 872 ፌራ ፡ « malattia grave e contagiosa qualsiasi », tña B 987 ፈራ ፡ « colera, peste », ibid. 468 ነፍሪ ፡ « malattia dei bovini (è un tumore che, non curato in tempo debito, li uccide) », tña C 502 ነፍሪ ፡ « taie, tache qui s'étend sur l'œil, cataracte ». Vgl. viell. noch tña B 988 ፍረማይ ፡ « scarlattina » und ibid. B 697 ዕንፍሩር ፡ « pustolette che escono per la vita, sulla faccia », tē F 266 ዕንትርታር ፡ « pustola ».

Typen mit einverleibten Suffixen.

Typen *gabrama* mit einverleibtem *-m*, *gabrana* mit einverleibtem *-n* aus Substantiven mit *n*-Suffix, *gabrata* mit *t*-Suffix, Quadrilitera mit Endung *-s* unbekannter Abstammung, *gabraʾa*.

Amh. G 266 ቍርጭምጭም ፡ « malleolo del piede », Bt 450 "ሚት ፡ « cheville », tē A 57 ቀርጭም ፡ « cheville du pied ». Tē F 249 « malleolo » ቃርሰ ፡?; vgl. hebr. קַרְסֹל und arab. كُرسُوع « Handknöchel » $>$ ቃርሰ ፡. Zum *s* des tē ቃርሰ ፡ vgl. die hebr. und arab. Form. Zum ጭ vgl. syr. *qurṣᵉla*. Siehe P § 128e und Růžička 170, Brockelmann, *Grdr.* 228.

Tē F 209 ፍርስም ፡ (arab. ?) « caviglia », ibid. 248 « lussò » ፈርሰማ ፡, tña B 989 ፈርሲ ፡ ዳንጋ ፡ « garetto », ibid. 787 ዳንጋ ፡ « garetto, polpaccio del piede ».

Amh. G 709 አገለደመ ፡ « vestire il gĭldĭm », ibid. ግልድም ፡ « largo perizoma che va dalla cintura fino ai ginocchi e sotto », B 568 አገልደመ ፡ « cingersi », viell. zu (arab.) G 709 ገልድ ፡ « pelle che i lavoranti si cingono sopra i calzoni, quando lavorano ». Vgl. D 1141, sub ገለደ ፡ Voc. Ae.: ገለደ ፡ ብ ፡ ታጠቀ ፡.

Amh. G 252 und tña C 319 ተቀማጠለ ፡ « essere delicato, avvezzato con ismorfie » und « vécut délicatement ; se donna de grands

soins, est mou, efféminé », tña C 311 **ቀልጠነ** : « est délicat, difficile; est gâté, habitué à bons soins, bonne table; refusa, repoussa, méprisa un traitement plus commun » — vermutlich *qlṭ* mit Endung *-n* aus dem Nomen amh. G 243 **ቅልጣን** : « mollezza, delicatezza, vanità » zu ibid. 242 **ቀለጠ** : « essere delicato, effeminato », ibid. **አቀለጠ** : « trattare delicatamente (un figlio), avvezzarlo male (gâter) », tña C 310 **ቀለጠ** : « pleurnicha, fut pleurard, exigeant, fit l'enfant gâté ». Eine andere Erklärung bei P 140.

Tña B 287 **ቍልጭ : በለ** : « aspettare lungamente, stancarsi aspettando », amh. G 242 **ቀላወጠ** : « mangiare a scrocco (poveri, soldati); aspettare e guardare che si dia il cibo (cane ecc.) » = tña B 528 **አንቀላወጠ** : dasselbe.

Amh. G 388 **ነተረከ** : « importunare (con parole aspre, con modi spiacevoli, come fa, p. es., una donna in rissa col marito) », — viell. entstanden durch Umstellung aus einem **tkrn* zum Nomen mit Endung *-ān* tña B 1037 **ትኽረን** : « fastidio, noia » zu B 387 **ተኸረ** : « annoiarsi, infastidirsi », amh. G 368 **ተከረ** : « avere affari spiacevoli, noiosi », ibid. **አትክር** : « importuno », tña C 451 **አትከረ** : « causa de l'ennui, ennuya, importuna par qq. affaire embarassante ».

Amh. G 359 **ተረ̈ተ** : « dire un proverbio, una parabola, parlare per mezzo di proverbi, di parabole », tña C 438 dasselbe, — denominativ zu amh. ibid. **ተረት** : « proverbio, parabola, favoletta »; vgl. viell. amh. G 358 **ተራ : ምሳሌ** : und ibid. 359 **ተርታ** :

Amh. G 416 **አለተ** : « divenir vecchio, stare a lungo » zu **ዕለት** : « Tag » ?

Amh. Bt 1129 **ጠቦተ** : « devint un peu plus gros et plus grand (veau), commença à reprendre des forces en mangeant (personne affaiblie par la maladie) » zu ibid. **ጠቦት** : « qui est devenu gros et gras (mouton, chèvre), ayant cessé de téter », nach Bt zu **ጠቧ** : « téta », geez D 1230 **ጠበወ** : (**ጠቦተ** : < geez **አጥባት** : ?).

Zu amh. G 217 **ሸተ** : vgl. noch die Variante tña B 200 **ሰወተ** : « essere grosso e star per maturare (cereale), ma ancora non secco ».

Zu Amh. G 204 **ሸለተ** : « ingannare » vgl. ibid. 202 **ሸለለ** : « non parlar sinceramente ad alcuno, ingannarlo ».

Amh. G 335 **በቀተ** : « importunare, stancare (con cose spiacevoli, come un creditore, un chiacchierone, una donna noiosa col marito) » — viell. zu $bq^{c}+t$ in geez D 514 **አስተብቍዐ** :, $q^{c} = qq$.

Zu P 153 vgl. G 315 **አዪለተ** : « dire delle sciocchezze, scher-

zare », ibid. ቧልት ፡ « sciocchezze, facezie », tña C 381 ቧለተ ፡, ባለተ ፡, Cimino, *Vocabol.* ምቡላት < *mĕbᵘĕlāt.*

Zu tña C 392 በርከተ ፡ « crût » vgl. noch tē F 130 በርከታ ፡ « abbondò, crebbe nella cottura » und viell. amh. G 452 አበርከታ ፡ « piccola misura, persona economa, attenta nello spendere, che fa buoni affari ». Hierher gehört wohl auch amh. G 325 አበረከተ ፡ « fare un buon affare, guadagnare ». Das oben angeführte tē F በርከታ ፡ gehört wegen seiner Bedeutung « crebbe nella cottura » viell. nicht zu በረከት ፡ « Segen », sondern wie das bei F darauffolgende በርከታ ፡ « fece la burcutta », manche bei G 325 unter በረከተ ፡ und alle ebenda 326 sub በረኰተ ፡ angef. Wörter zu der Wurzel *bkᵘᶜ* « gähren, gährende, steigende Teig > volles Mass, volle Speicher, Überfluss ». Siehe auch Reinisch, *Bilīn-Wrtrb.* 86.

Amh. G 645 ዶለተ ፡ « radunarsi in assemblea (parziale), far consiglio, congiurare », tña B 752 ደሊ̆ተ ፡ « radunare, raccogliere », — denominativ zu G 646 ዱለት ፡ « assemblea parziale, congiura », ibid. ዱለት ፡ ቤት ፡ « nome di una parte del palazzo reale », دَوْلَة.

Amh. G 211 አሸረተ ፡ « cercare di mettere inimicizia », mit Umstellung = ibid. 218 አሻተረ ፡ « cercar brighe, guerre », — viell. = tña B 509 አሻረወ ፡ « far partito, creare divisione tra il popolo » zu ibid. ሻራ ፡ « partito, discordia, divisione », C 220 ሴራ ፡.

Amh. G 658 ደረ̆ተ ፡ (aus * ደርዐተ ፡ mit Verdoppelung des *r* als Ersatz für den Ausfall des Gutturals), « cucire una pezza sopra un panno », ibid. 659 ድር̆ት ፡ « cucito (pezza) » = tña B 766 ድርዒ ፡ « corazza, maglia e tutto ciò che serve a difendere e riparare il petto » = geez D 1096 ድርዕ ፡ « lorica », (amh. G 659 ደረት ፡ « corazza »?), ibid. ድሪቶ ፡ « pezzo di panno messo per toppa e cucito insieme » = tña B 766 ድርዕቶ ፡, ibid. ደር̆ዔ ፡ « rattoppare e pr. mettere, soprapporre pezze in un vestito per renderlo forte » = geez D 1096 ደርዐ ፡

Amh. G 381 ነሰ̆ተ ፡ « dar noia, attaccar brighe (p. es., maligni che danno noia a gente pacifica) » — viell. denominativ aus geez D 642 መንሱት ፡

Zu Amh. G 315 ባለተተ ፡ « invecchiare (solo di donna) » und den dort angeführten Vokabeln vgl. viell. noch ibid. ባልትና̆ ፡ und tña B 373 ተበላሐተ ፡. Oder viell. gehört ባለተተ ፡ zu መበሊ̆ት ፡ « Witwe », tē F 290 መበል ፡. Das Wort für « Witwe » ist viell. aus *mabᶜalat* $\sqrt{b^{c}l}$ entstanden. P 167 und G anders.

Zu amh. G 694 ደፈረሰ : « intorbidirsi (acqua, vista, per le cateratte) » und P 140 vgl. noch tña B 800 ደፍረሰ : « avere gli occhi infossati, di persona moribonda » und viell. amh. G 694 ደፈር : « collina, altura che impedisce la vista ».

Amh. Bt 1019 ገፈርሳ : « qui mange sans jamais pouvoir se rassasier » viell. zu ibid. አጋፈረ : « mangea avidement ».

Amh. G 812 ጥቀርሳ : « filiggine che insudicia » zu ibid. ጠቀሮ : « filiggine ».

Amh. G 829 ጠየቆሰ :, ibid. 641 ተየኸሰ : = ጠየቀ : « interrogare ».

Zu dem bei P 138 erklärten በገሮ : « befreien » vgl. noch G 345 አስቤዝ : « far redimere ».

Zu amh. G 182 Ar 684 ሰንጋ : vgl. noch viell. G 623 ዘንጋ : « castrato (bue, cavallo) ».

Tē F 291 « via » ጽርግየት :, ibid. 178 ጸርጋ : « spianò strada, la ripulì da spini », ibid. ጽርግየት : « strada carreggiabile », amh. G 808 ጥርግያ : « strada sbarazzata dai sassi » zu ጠረገ : « scopare, nettare », B 958 ጽርጊያ :

Amh. G 747 ገበየ : « fare, stringere un affare al mercato (si dice del compratore e del venditore) » zu ibid. ገብያ :, ገበያ : mercato », vgl. viell. ibid. 741 ጋቢ : « qui a cours au marché », ibid. ግቡ : « patto, condizioni ». ገበየ : ist viell. ein *ገብአየ : (mit Verdoppelung als Ersatz für den Ausfall des Gutturals ?).

G 146 ሰለቸ : « provare disgusto (per cibi ecc.), stanchezza, svogliatezza dal lavoro », tña B 166 und C 207 ሰልከየ : « annoiarsi, infastidirsi » und « fut ennuyé, importuné ». Die Verdoppelung des *č* im Amh. und die Mouillierung sind Wirkung des vierten Wurzelkonsonanten *č* und Ersatz für seinen Ausfall. Hierher gehört viell. auch amh. G 574 ወሸለከ :, nach G = ibid. 571 ወሰለተ : « esser ozioso, non fare o non saper fare alcun mestiere, non aver nè arte nè parte; non finir mai alcun lavoro; promettere di fare un lavoro o altra cosa, ma poi differir sempre; vivere nell'ozio e nella scostumatezza », tña B 644 ወስለተ : « mentire, imbrogliare, sbagliare il colpo, non cogliere nel segno (fucile) ». Siehe Cohen, *Notes sur des verbes et des adjectifs amhariques* 8. (Hierher gehören viell. auch noch geez D 383 ሰከየ : « errare, oberrare » und tña C 258 ሰከ ይከይ : በለ : « hésita, tergiversa ». In diesem Fall wäre das Quadriliterum entstanden nicht durch Hinzufügung eines vierten Konsonanten *č*, sondern durch Infigierung eines *l* als zweiten Konsonanten ?).

Zu STADE, *Über den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Geezsprache* 45 zu geez ተዘጋደየ ፡ > amh. ተዘጋጀ ፡ vgl. noch das B 560 neben tña ተዘጋደየ ፡ « essere apparecchiato, pronto, preparato » angeführte አዘጋደወ ፡. Siehe auch P 86, 240, 243.

Zur Ableitung bei P 175 des amh. ቆንጆ ፡ « Mädchen » von geez D 449 ቈናደየ ፡ « hüpfen » vgl. das amh. denominative G 286 ቈነጀ ፡ « esser fanciulla » mit geminiertem dritten Wurzelkonsonanten als Ersatz für den Ausfall einer quarta *ʾ* oder *ʿ*. Vgl. noch amh. G 285 ተቈናዳ ፡ « camminare burbanzoso e con alterigia, movendosi tutto » und viell. auch noch tña B 372 ተቈናጀወ ፡ « ornarsi, mettersi vestiti appariscenti, di signore mondane ».

Zu P 139, 240 amh. አረጀ ፡ « invecchiare » < አረጋይ ፡ « Greis », mit Mouillierung und Verdoppelung des dritten Wurzelkonsonanten als Wirkung der quarta *ʾ* und Ersatz für ihren Ausfall, vgl. tña B 498 አረገ ፡ « invecchiare ».

Zu P 240 gegebener Etymologie des Zeitwortes ጐበኘ ፡ « besuchen, spähen » vgl. noch in der Bibelübersetzung tña Luc. 19, 44 ምጕባናይ ፡ und ጎበኔ ፡ ጎበነ ፡ « besuchen ».

Typen mit verdoppelten Wurzelkonsonanten.

Verbalstamm *gabrara* mit Verdoppelung des dritten Wurzelkonsonanten und *gabgaba* mit Verdoppelung der beiden ersten.

Zu amh. Ar 561 ሰቀጠጠ ፡ « to shiver with cold, to start with fear » vgl. viell. ibid. 557 ተሰቀቀ ፡ « to shudder with fear, horror, aversion, disgust or cold, to be uncomfortable, uneasy, disquieted, to be tickled unpleasantly, to have one's ear offended by a sound, grated on » tña C 232 ሰቀጥቀጥ ፡ በለ ፡ « frissonna, eut des convulsions », C 232 ሸቀጥቀጥ ፡ በለ ፡ « trembla de peur, frissonna de grande frayeur », tña B 228 ሰቈጥቈጥ ፡ በለ ፡ « cercar di nascondersi, (cane, ragazzo spaventato) ». Siehe unten S. 205 sub ሸነቈጠ ፡ .

Zu amh. G 215 ተሸበለበለ ፡ « arrotolarsi, accartocciarsi, come una foglia che comincia a inaridire », das G mit ibid. 205 ተሸመለመለ ፡ « incartocciarsi, avvolgersi (come una foglia secca) » verknüpft, vgl. noch amh. ibid. 214 ሸበለለ ፡ « involgere ».

Zu amh. G 526 አንከራተተ ፡ « far andare qua e là, far vagabondare », ibid. ከርታቻ ፡ « vagabondo, povero, vagabondo o men-

dicante che sa lavorare, ma non trova il lavoro », vgl. viell. tña B 603 ኩታራ ፡ « sfaccendato, vagabondo ».

Zu amh. G 714 ተጎማለለ ፡ « camminar lentamente e con orgoglio (si dice anche di bestia, come il toro, che cammina avanti al gregge), sedere, stare orgogliosamente » vgl. viell. ibid. 715 ተጎመረ ፡ « stare, sedere con gravità e orgoglio non giustificato, vantarsi » (und tña B 866 ጐመረ ፡ ?).

Zu amh. 798 ጠመዘዘ ፡ « slogare, torcere un panno bagnato, piegare » und tña B 897 ጠምዘዘ ፡ « torcere, di cose dure, come rami verdi ecc., e non di panni » vgl. amh. G 799 ሆዴ ፡ አጥመዘመዘኝ ፡ « ho dei dolori qua e là nel ventre » und viell. ibid. 800 ጠመድማዳ ፡ « che cammina lentamente, coi piedi distorti ovv. dimenandosi ».

Amh. G 874 ፈረቀቀ ፡ « mettere un conio, una leva (per distaccare un legno) », ibid. ተፈራቀቀ ፡ « inimicarsi con alcuno », ibid. 873-4 አፈራረቀ ፡ « metter male (fra due amici), dividerli », nach Bt 1219 = ibid. 1107 ጠረቀቀ ፡ « enfonça un coin dans du bois ».

Amh. G 86 መነመነ ፡ « smagrire, divenir secco e macilento (uomini, animali e piante) » zu ibid. 89 ሞነነ ፡, ሸነነ ፡ « appassirsi, non dar frutto; non crescere (ragazzo) ».

Amh. G 528 ኰረኰረ ፡ « stringere le gambe addosso al cavallo per farlo correre (cavaliere) », viell. zu tña B 534 እንሱእንሱሪት ፡ አሰረ ፡ « legare con le mani dietro la schiena ».

Amh. G 550 አከፋከፈ ፡ « piovigginare » ibid. ክፍክፍ ፡ አለ ፡ dasselbe, nach G zu ibid. 548 አካፋ ፡, አካፋ ፡ dasselbe, ibid. ካፍያ ፡ « pioggia leggera, pioviggine ». Vgl. tña B 615 ከፈየ ፡ « piovigginare », ibid. ከፋ ፡ « pioviggina, pioggia minuta » (ibid. አኸፈየ ፡ « sorseggiare il latte », ibid. 547 አኸፈየ ፡ « bagnare il boccone in bocca con latte, birra ecc. » ?). Vgl. amh. G 437 አርከፈከፈ ፡ « piovigginare ».

Zu amh. G 528 ክርክር ፡ « nolo, affitto », nach G ibid. 529 aus dem arab. Lehnwort ክራይ ፡ « locazione, affitto », aus welchem das Verbum ibid. አከራየ ፡ « dare in affitto » mit Beibehaltung des *ā* des Nomen gebildet wurde, vgl. noch tña B 544 አኸረየ ፡ dasselbe.

Amh. G 527 ከረከመ ፡ « raccorciare, agguagliare (i capelli) », ibid. ተከረከመ ፡ « esser raccorciato, agguagliato; star silenzioso », ibid. 523 ከመከመ ፡ « agguagliare, fare uguale (i capelli, tagliando quelli che sono troppo lunghi, le legna d'un fardello) », tña B 589 ከምከመ ፡ « appareggiare, tagliando, legni », ibid. ከምከም ፡ በለ ፡

« ridere forte, sgangheratamente ». Viell. auch amh. G 550 ከፈከፈ ፡ « aggiustar bene i capelli comprimendoli ed agguagliandoli (come fanno le donne vane); riempire, colmare di ornamenti », tña B 614 ከፍከፈ ፡ « ungere, ingrassare capelli con burro ecc. dopo averli rialzati, come fanno specialmente i giovani emancipati; mettere la paglia sopra le capanne ». Siehe Růžička 85.

Amh. G 225 ሽሾፍ ፡ አለ ፡ « amare gli ornamenti, essere vano », ibid. ተሽከፈከፈ ፡ « acconciarsi gli abiti, i capelli, esser vanitoso; far moine, far la corte (un servo al padrone) » amh. Bt 299 ሽንከፍ ከፍ ፡ አለ ፡ « aima les ornements, la parure » = ibid. 298 ሽንከፍ ፡. Die ursprüngliche Bedeutung scheint gewesen zu sein: « glätten, ordnen », daraus « die Frisur machen, elegant sein, Miene machen, den Hof machen ». Vgl. noch G 223 አሽከመከመ ፡ .

Amh. G 652 ዶመዶመ ፡ « essere ottuso, che ha perduto il taglio, spuntato » = ዶመዶመ ፡, tē M 42 und tña B 760 ዶምዶመ ፡ dasselbe, tña auch « essere spuntati, consumati (denti) ». Daraus mit Dissimilation amh. G 647 ዶለዶመ ፡ « essere ottuso, non puntuto, non affilato », — zu amh. G 649 ዶማ ፡ « smussato, ottuso nella punta o nel taglio ». Siehe P 133, Růžička 74 und Reinisch, *Bilīn-Gramm.* 20 *dumdum* « stumpf werden »; Id., *Bilīn-Wrtrb.* 105.

Zu amh. P 132 ዶለዶለ ፡ vgl. noch viell. tña B 122 መድመዶ ፡ « livellare, spianare un terreno », amh. G 105 መዶመዶ ፡ dasselbe. Sieh auch hebr. Gesenius sub $\sqrt{dmm}$, دَمْدَمَ.

Tña B 790 ዶኽዶኽ ፡ « rimaner basso, non crescere (uomo, pianta ecc.) », viell. zu tña ibid. 794 ዶጵቀ ፡ dasselbe, mit Assimilation des *q* an das folgende *d* und *q* statt *k*.

Zu amh. G 558 ተወላወለ ፡ « agitarsi, muoversi qua e là (albero al vento) » = geez D 884 አስተወላወለ ፡ « celeriter motitare » vgl. viell. amh. G 581 ውኍውን ፡ አለ ፡ « muoversi, agitarsi ».

Amh. G 876 ፈረፈረ ፡ « sbriciolare, scavare la terra », tña B 993 ፈርፈረ ፡ « estrarre, mentre si buca, un legno, un sasso, i minuzzoli, le briciole che restano nel buco », ibid. ፈርፍዔ ፡ « cavare da un buco ecc. q. c. colle dita ».

Amh. G 710 አገለገለ ፡ « servire, aiutare », ቄስን ፡ አገለገለ ፡ « servire la messa » = tña B 568 አገልገለ ፡ « servire a tavola, alla messa », — viell. zu tña B 813 ጊላዋ ፡, ibid. 809 ጊላ ፡ « servo, domestico ».

Amh. G 731 ገረገረ ፡ « fare una siepe di grossi legni ficcati in terra », tña B 830 ገርገራ ፡ « siepe palizzata molto alta e forte per

tenervi il bestiame », — viell. zu tña B 824 ጋሮ ፡ « rimessino assai stretto, entro la casa per mulo o cavallo », ibid. 868 ጓሮ ፡ « piccola stanzetta che attaccano esteriormente alla casa per servire da ripostiglio, cucina » = amh. G 723 « spazio, parte di terreno attiguo al muro della casa e al di dentro del recinto », viell. auch ibid. 723 ጕሬ ፡ « alveare nel quale ecc., tana », B 125 መጋርያ ፡ « focolare ecc. ».

Zu amh. G 800 ጠመጠመ ፡ « attorcigliare, mettere attorno (al capo, al collo, alle braccia) » = tña B 898 ጠምጠመ ፡ « fasciarsi il capo, facendovi una specie di turbante turco », vgl. noch amh. G 825 አጠነጠነ ፡ « attorcigliare filo = tña B 916 ጠንጠነ ፡ « aggomitolare, avvolgere », D 1217 ጠመ ፡, 1238 ጦመ ፡, A ጣመመ ፡, G ጠ″.

Zu amh. G 78 ሞሸሞሸ ፡ « insecchire, infradiciare (piante, come cocomeri, cucuzze) », von G mit ሻሸሸ ፡, ቢሸሸ ፡ verknüpft, vgl. noch tña B 95 መሸመሸ ፡ « guastarsi, corrompersi (carne ecc.) » und ibid. 322 በስበሰ ፡, G በስበስ ፡ በሸ ፡. Siehe P 235 und meine *Étude sur les quadrilitères tigriña,* S. 70.

Zu amh. G 604 ዝልዝል ፡ አለ ፡ « saltare, saltellare » vgl. ibid. 603 B 717 ዘለለ ፡ dasselbe.

Amh. G 210 ሸረሸረ ፡ « forare, bucare, segare » = tña C 222 ሸርሸረ ፡ « scia » = geez ወሸረ ፡

Amh. G 838 ጠፈጠፈ ፡ « spalmare di sterco di bue un muro, spalmare sopra pietre lo sterco per farlo bene seccare e poi servirsene per combustibile » hat mit manchen anderen dort angeführten Derivaten die ursprüngliche Bedeutung « glätten, pflastern » oder es gehört zu geez D 1338 ፅፍዕ ፡ « stercus ». Vgl. noch geez D 1321 ጸፍጸፈ ፡ I « pavire, sternere lapidibus ».

Amh. G 614 ዘረዘረ ፡ « disperdere, sparpagliare » = D 1047 B 726 ዘርዘረ ፡ dasselbe; vgl. geez-tña B 726 ዘረወ ፡ und amh. G 606 ዘለዘለ ፡ dasselbe = tña B 719 ዘልዘለ ፡ « spandere cereali su l'aia per trebbiarli ».

Amh. G 814 ጠቀጠቀ ፡ « calpestare », tña B 539 አንጠቕጠቐ ፡ « calpestare ripetutamente », amh. G 301 ቀጠቀጠ ፡ « battere a colpi ripetuti, castrare schiacciando i testicoli di piccoli animali » = tña B 279 ቀጥቀጠ ፡ « pestare, calpestare, battere, martellare ». Vgl. viell. auch amh. G 666 ደቀደቀ ፡ und ጠቀጠቀ ፡ « battere la terra smossa per assodarla » = ibid. ደ፟ቀ ፡ mit assimil. Verdoppelung. Vgl. noch tña B 797 ደግደገ ፡ « pestare, tritare pepe, caffè ». Zu

obigem amh. — tña *ṭqṭq* vgl. tña B 909 ጠቕጠቕ ፡ « fare il *ṭĕṭĕqò* » = 921 ጠሸቀ ፡ , denominativ zu ጥጥቕ ፡ und deshalb mit Verdoppelung oder *ṭq* > *ṭṭ*. (Vgl. noch tña B 648 ወቕጠ ፡ « pestare », B 1218 ወቕጠ ፡ , amh. 577 ወቀጠ ፡). Siehe Reinisch, *Bilīn-Wrtrb.* 97.

Zu amh. G 216 አሸበሸበ ፡ tña B 509 አሸብሸበ ፡ « fare un accompagnamento alla musica in chiesa, battendo i piedi in misura » vgl. amh. G 849 አጨበጨበ ፡ tña B 936 ጨብጨበ ፡ dasselbe.

Zu amh. G 144 ተንሰለሰለ ፡ « mangiare ora qua ed ora là, chiedere da mangiare or da uno or da un altro », welches Ar 411 mit ibid. 399, 732 ሰለ ፡ « to be avid » vergleicht, vgl. noch amh. G 143 ሰለል ፡ ሰለል ፡ አለ ፡ « andar dove si vuole, a capriccio » = ibid. 188 ተንሰዋለለ ፡ , tña B 163 ሰለለ ፡ « lasciare il proprio padrone, disamorarsene, per seguire un altro (schiavo, cane ecc.) », Bt 236 ሱልል ፡. Eine Variante, eher eine « Spielart » und das Erzeugnis einer Nachlässigkeit für das oben angeführte amh. ተንሰዋለለ ፡ ist Bt 346 ተንቀዋለለ ፡ « fut désœuvré, inactif, battit la campagne, alla et revint, délira, fut indécis ». Weitere Varianten sind amh. Ar 467 አሰመሰመ ፡ « to trot » amh. G 795 ተንጦለጦለ ፡ « camminare a passi corti e presti, andar qua e là, su e giù », ibid. ጡልጡል ፡ አለ ፡ = ibid. 826 ጡንጡን ፡ አለ ፡ = ibid. 825 አጠነጠነ ፡ = አጦነጦነ ፡ « correr qua e là, avanti e indietro, come fanno i cani », tña B 916 ጠንጠነ ፡ « tralasciare, sospendere un lavoro incominciato, lasciare il padrone e andarsene », ibid. ጡንጡን ፡ በለ ፡ « andare a capo basso, abbassarlo per scorger meglio ecc. », ibid. 917 ጥውንጥውን ፡ በለ ፡ « girare, andar qua e là (persona che cerchi, cane); fig. scroccare », ibid. 736 ዙንዙን ፡ በለ ፡ « frequentare, ritornare spesso in un luogo (cane, persona ecc.) », amh. G 800 ተጠግጠመ ፡ « mendicare insistentemente », ibid. አጦመጦመ ፡ « correr qua e là, fare una cosa qua ed una là », ibid. 820 ጠበጠበ ፡ « affrettarsi, camminar presto, trottare (cavallo) », ibid. ተንጠበጠበ ፡ « dimandar soccorso (povero) », tña B 913 ጠብጠበ ፡ « affrettarsi », ibid. 160 ረጥረጠ ፡ « abbandonare, lasciare un affare incompleto », amh. Ar 350 አረጠረጠ ፡ = ሩጥሩጥ ፡ አለ ፡ « to prance, frisk, caper, jump about restlessly and noisily ». Zu einigen dieser Vergleiche siehe P 91, 133, G passim und Reinisch, *Bilīn-Wrtrb.* 106, 303, 323, 326, 350, 351.

Amh. G 838 ጠፈጠፈ ፡ « dare uno schiaffo, batter leggermente colla mano », — zu ibid. G 834 ጠፋ ፡ « dare uno schiaffo, percuotere colla palma della mano ».

Quadrilitera entstanden durch Kontamination bzw. Zusammensetzung zweier Trilitera.

Brauner-Plazikowski, *Glossar* 48 amh. ጸለገ፡, G 863 ጸወለገ፡ 826 ጠወለገ፡ « inaridire, deperire (pianta), languire (uomini), esser triste », ፊቱ፡ ጠወለገ፡ « ha il viso triste, le ciglia aggrottate », amh. Bt 1150 ጡልግልግ፡ አለ፡ (mit ጡ″ entsprechend dem Anlaut ጠወ″ des Verbum) = G 861 ጽልግልግ፡ አለ፡ « accasciarsi, illanguidirsi (uomini, piante); diminuire (il calore, la luce del sole al tramonto) », amh. Bt 1207 « s'affaiblit, diminua (chaleur, lumière, au coucher du soleil) », tña B 949 ጽልግልግ፡ በለ፡ « annottare, non veder bene, non distinguere gli oggetti per debolezza di vista ». Das Quadriliterum ጸወለገ፡ ጠ″ ist viell. entstanden durch Kontamination der Wurzeln *ṣ̈g* und *ṣlg*: amh. G 863 ጸዋግነት፡ « malizia », amh. Bt 1202 ጮጌ፡ « maigre (viande) », tña B 421 ተጸውገ፡ « accigliarsi, mostrare un viso adirato », ibid. ጸዎግ፡ « accigliato, adirato », tē A 62 ጨውግ፡ « sua », ibid. ጨውግት፡ « sueur forte à la suite de fatigue », geez D 1334 ፆግ፡ « perversum, pravum, malignum, noxium, trucem esse ». Zur anderen Wurzel vgl. ausser den oben angeführten Derivaten noch G 861 ጽልግልግ፡, tña B 578 አጻለገ፡ « rifiutarsi (bestia) a dare il latte », geez D 225 ጸለገ፡ und ጸለጐ፡ das labialisierte *g* im Auslaut wegen des zweiten Wurzelkonsonanten im Quadriliterum *ṯ̈g* sub መጽለወ፡. Ein anderes Quadriliterum, aus der Wurzel *ṭ̈g* mit *m*-Präfix gebildet, wahrscheinlich aus einem *magbar*-Derivatum, ist tña B 129 መጠገ፡ « impallidire per agonia, nello stato comatoso », መጠጐ፡ ibid. (mit Verschiebung des im Vokal *ō* im Inlaut enthaltenen l abials an den Auslaut) « seccarsi e impiccolire (mammelle) »; mit einer anderen Umstellung dasselben Labials amh. G 800 ጠሻጋ፡ « magro ». Siehe P 101.

Eine Art Kontamination von amh. G 185 ሰናፍጭ፡ « senapa, mostarda » und ibid. 410 አናፈጠ፡ « far soffiare il naso » ist viell. amh. G 185 ሰነፈጠ፡ « fare sternutare (come fa, p. es., la senapa) ».

Amh. G 219 ሸነቈረ፡ « forare, bucare », stammt nach G 74 aus መስቆር፡ « trivello »; viell. ist es aber zu betrachten als Kontamination von amh. Ar 552 ሰቈረ፡ « to drill a hole, to bore into or through, perforate, pierce », auch tña BC, und tña CB 445 ነቈረ፡ « accecarsi, uscire, scolare la pupilla per abbacinamento ecc. ».

Amh. G 317 ባለገ፡ « divenir rozzo, farsi villano (di educato che si era prima) », — aus ibid. ባለጌ፡ « villano, contadino, rozzo,

grossolano » = tña B 333 በዓለገ ፡ « rozzo, plebeo », ibid. B 491 አበዐለገ ፡ (dieses zu G 317 በለገ ፡?) und mit *b* > *m* አሜዐለገ ፡ « condurre bestiame ad un buon pascolo », tña C 376 ባህለገ ፡ « est rustre, paysan; est méprisable, de vile condition; est d'état, profession ou métier déshonorant, avilissant ».

Amh. G 171 ሰበቀለ ፡ « esser persona d'indole benigna e ragionevole, che riconosce di aver torto, se lo ha, e ne chiede scusa; esser bello, ben fatto (di cosa, non di persona) », 908 አሰ̈ባቀለ ፡, tña B 185 ሰብቀለ ፡ « condir bene, confezionare una vivanda; parlar bene e a proposito, essere manieroso », — letztere Bedeutung viell. aus ሰብአ ፡ ቃል ፡, etwa wie amh. ባለቃል ፡. Vgl. aber tña C 302 ቈለ̈ ፡ und B 242 በዓል ፡ ቆለ̈ ፡. Eine andere Etymologie bei P 136.

Amh. Bt 414 በለጠገ ፡, mit Umstellung በጠለገ ፡ « s'enrichit » aus dem Kompositum G 313 ባለ ፡ ጠጋ ፡ « ricco ».

Zu amh. G 581 ወነበደ ፡ « fuggire improvvisamente (una bestia che si spaventa), fare il brigante » vgl. tña B 651 ወንደበ ፡ « smarrire, sbagliare la strada » und viell. B 398 ተወናደበ ፡ « sbagliare nel fare un lavoro, e quindi rovinare la materia ». Siehe COHEN, *Couplets amhariques du Choa* 60.

Amh. G 664 ደስፈቅ ፡ አለ ፡ « essere lietissimo » viell. aus ibid. 663 ደስ ፡ አለ ፡ « rallegrarsi, esser lieto, contento » = tña B 771 und amh. G 879 ፈቅ ፡ አለ ፡ « fut agréable = tña B 996 ፎቅ ፡ በለ ፡ « commuoversi, sentir piacere alla vista di persona cara, ad una inaspettata buona novella » (?).

Amh. G 314 ባለቀ ፡ « divenir pubere », ibid. ባለቀች ፡ « (donna) ha passato l'età nella quale si maritano le donne », A 57 ብሉቅ ፡, — aus geez D 25 በ und ልህቀ ፡ « in pubertatem ingredi » = amh. ላቀ ፡ (?), etwa wie amh. G 349 በጋ ፡ < በ und ሐጋይ ፡. Oder aus dem Kausativstamm des Zeitwortes? Das *ā* nach *b* wäre dann erklärt (< بلغ ?).

Typus *ganbara, garbara, galbara* mit konsonantischer Dissimilation durch Infigierung von *n r l*.

Tē F 238 bringt sub « illividì » ሸንረበ ፡ statt ሸንበረ ፡ und ibid. 247 sub « livido » ሽንሩብ ፡. Vgl. NÖLDEKE, *Tigre-Lieder, ZAss.* 31, 7 Fussnote 3.

Amh. G 468 አነዘዘ ፡ « uscire, prorompere dal naso (bevanda che va per la trachea ed è espulsa convulsivamente per il naso) », von G mit geez ሐንዘዘ ፡ verglichen, zu geez D 124 አሕዘዘ ፡

« scabrum reddere et scabie pruritum efficere, exasperare fauces », ibid. 607 **አጎዘዘ** : « animam intercludere alicui (suffocare) », ibid. 124 (sub **አሕዘዘ** :) Voc. Ae.: **አሕዘዘ : ዘ : አነዘዘ :**, ibid. 607 Rad. Abb.: **አጎዘዘ : ብ : ስርግርግ : አደረገ :** « quod d'Abbadie exposuit: fit perdre l'haleine, comme lorsqu'on entre dans l'eau froide ».

Tña B 57 **ሐንዘዘ** : « essere molto piena, carica spiga di grano ecc., e perciò pendere », ibid. 429 **ኀንዘዘ** : « essere nera e molto carica di acqua, nube », viell. geez D 1393 **ሐልዘዘ : ዘ : አፈራ :** .

Amh. G 219 **ሸነቀለ** : « dar cornate (bue) », tña B 190 **ሰንቀረ** : « alzare colle corna, terra, vesti ecc., come fanno i buoi inferociti », — viell. zu amh. G 203 **ሸለቀቀ** : « tirar cornate (toro) ».

Amh. G 754 **ገነተረ** : « esser duro a masticare (carne non cotta bene, o troppo a lungo), essere ostinato », viell. tña B 1002 **ፈንተረ** : « essere dura, non cotta bene, carne » und B 628 **ኰንተረ** : « essere assai duro e rassodato, di terreno battuto ». In der Bedeutung « ostinato » gehört amh. **ገነተረ** : wohl zu ibid. 750 **ገተረ** : « tirare la corda di un arco; distendere pelli, essere costante, pertinace (in buon senso) », tña B 839 amh. G 750 **ገ፞ተ፞ረ** : « teso, tirato; pertinace, ostinato (in senso buono e cattivo) ».

Amh. G 286 **ቄነጠለ** : tña B 272 **ቀንጸለ** : « lacerare e gittare (i fogli di un libro) », tña B 299 **ቈንጸለ** : « compendiare, estrarre da un libro grande per farne un compendio », — zu amh. **ቅጠል** :, tña **ቈጽሊ** : « Blatt » — oder eine Kontamination von letzterem Nomen und amh. G 403 **ጥራዝ : ነጠቀ** : « sfogliare libri » (?).

Amh. G 288 **ቄነጠነ** : « essere pieno di cibo; avere indigestione », ibid. 303 **ቀጠና** : « fame, carestia; maladie causée par trop de nourriture après une grande faim, faiblesse causée par le jeûne et la faim », tña B 279 **ተቐጠ፞ነ** : « essere spaventato, e perciò avere la diarrea ».

Zu amh. G 522 **ከምብስ : ምምብስ : አለ** : « dit des paroles sans but ni suite » vgl. ibid. 536 **ከብስብስ : አለ** : « esser presuntuoso (sp. di chi crede essere dotto, ma invece parla da ignorante e dice cose senza capo nè coda) ». Vgl. Reinisch, *Bilīn-Wrtrb.* 212 *kibbes.*

Amh. G 630 **ዝንጉርጉር** : < **ዝጉ**″ : « variegato » zu **አዝጐረ ጐረ** : « rendere variegato ».

Amh. Bt 908 **ድምብልብል** : = **ድቡልቡል** : « boule, bille, chose ronde », **አድበለበለ** : « arrondit, mit en boule », tña 757 **ድ·ምብልብል : በለ** : « essere rotondo, di oggetto ».

Amh. G 724 **ግርምቢጥ** : « contrario, opposto », tña B 825 **ግርምቢጥ** : « contrario, anomalia », gehört viell. zu amh. G 727

ጐረበጠ : « esser duro, incomodo (letto, sedia; dicesi anche di strada cattiva, di persone moleste e d'indole non dolce) », amh. Bt 1062 ጐረበጠ : « se sentit mal, eut mal à », ሆዴን : ጎረበጠኝ : « j'ai des douleurs au ventre; entra dans une affaire qui ne le regardait pas, fut dur, incommode, gêna (lit, siège etc.) », geez D 1174 ገብጥ : « vermina, tormina ventris ». Zu mancher von den angeführten Bedeutungen passt das lautlich ähnliche amh. G 726 ተንገረበበ : « che non si accorda con altri, che ha gusti diversi », tña B 869 ጐርቢ : « strada, luogo sassoso, persona aspra e mordace » (oder Bt 1043 ግልምቢጥ : zu ገለበጠ : ?).

Zu amh. G 670 ተንደበሰሰ : « camminare lentamente e svogliato (bue ecc.) », ibid. 671 ደበኸ : « che cammina lento e svogliato (bue) », vgl. noch tña B 763 ደርበስበስ : በለ : « reggersi male in gambe e camminare a stento per vecchiaia, malattia ».

Amh. G 716 ግምዑል : « grasso, pingue; specie di arbusto (fornisce anche cibo quando è ancor tenero) », tña B 866 ጐምበለ : « giovane dai 18 ai 25 anni », amh. G 742 ጉብል : « bambino ».

Amh. G 754 ጐነበጠ : « adunghiare, addentare e portar via (oggetto piccolo) » — viell. zu tña B 875 ጐሸጠ : mit *bb* = *nb* « saccheggiare, andare improvvisamente e portar via tutto ».

Dem Vorhergehenden viell. verwandt ist amh. G 754 አገነበጠ : « prendere sotto le ascelle per portar via » — viell. zu tña B 838 ገሸጠ : mit *bb* = *nb* « sequestrare, prendere per forza ».

Amh. Bt 1163 ጥምብር : « ornement d'or ou d'argent qui se fixe à la poignée ou sur le fourreau du sabre », mit *m*–Infix oder aus dem Nomen mit *m*–Präfix amh. G 817 መጠሸር : « specie di abito », Bt 1122 መጣብር : መጣምር : « sorte de housse d'or et d'argent recouvrant une selle », amh. G 817 ጠበራ : ጋሻ : « scudo con ornamento di metallo applicatovi sopra » (arab. ?).

Amh. G 676 ተደናበረ : « aver vista debole, non vederci bene e da lontano » (tña B 757 ድምብር : በለ : « sorprendere, andare in un luogo non visto, improvvisamente » ?), amh. G 823 ጠምባራ : « di cattiva vista, che vede poco o male », tña B 895 ጠምባር : « inciampone, sbadato, che ha la vista difettosa e non vede bene », ibid. ጠምበርበር : በለ : « andare a tentoni, piano, come tastando il terreno coi piedi per difetto di vista » (amh. G 817 አጥበረበረ : « luccicare, di una superficie d'acqua leggermente agitata, che riflette il sole o la luna, di un campo sterminato senza monti e senz'alberi, la cui aria par luccicare » ?).

Amh. G 522 **ከምበል** : = ibid. 541 **ከነበለ** : « versare acqua o altro liquido, rovesciare un recipiente » = Bt 703 « versa, renversa un liquide, tomba, se renversa de lui-même », tña B 588 **ከምብል** : **በለ** : « cadere, di oggetto che sia in bilico », ibid. **ከምብልብል** : **በለ** : « ruzzolare, di sasso », tña B 599 **ከብለለ** : « gettare in terra, far cadere specialmente uccelli ecc. », ibid. 533 und amh. G 534 **አንከባለለ** : « rotolare, rivoltolarsi per terra ecc. », tña B 533 **እንክብልል** : « rotondo e liscio » = amh. G 534, Bt 693 **እንክብልል** : = *engebered* und **"ብል** : (wohl **"ብል̃** :) « che è in forma di palla, palla », tē A 59 **ተከብለለ** : « roula en tombant ». Eine Spielart dieses Quadriliterum ist amh. G 916 **አንደበለለ** : « ruzzolar giù » und **እንድብል** :, wohl für **"ል̃** : = *engebered,* « sferico ». Hierher gehört viell. auch amh. G 534 **ኰበለለ** : « fuggire alcuno », tña **ከብላይ** : (amh.?) « Flüchtling » und B 627 **ኰብለለ** : « gironzare, vagare ozioso qua e là (persona, cane randagio ecc.) ». Die echten oder scheinbaren Trilitera, aus denen die obigen Quadrilitera entstanden sind oder mit denen sie irgendwie zusammenhängen, sind tña B 1151 **እንኪሊል** : **በለ** : (eigentlich = dem oben angeführten **እንክብልል** :) und **እንድብል** : = *engeberer* bzw. *engebered,* mit alliterierender und unsauberer Aussprache ibid. **እንኪዲድ** : **በለ** : = ibid. 693 **ዕንኪሊል** : **በለ** :, G 703 **እንግሊል** : « lo stare coricato, messo supino, circondare, correre attorno, gironzare sfaccendato », G 703 **አንጓለለ** :, das zum Quadriliterum *kmbl* gehörende tña B 426 **ጎምበለል** : **በለ** : « girare velocemente e ronzando, come fa la trottola ecc. », amh. G 575 **ወሽከለል** : « plan circulaire qui remplace notre cerceau; les enfants le roulent par terre », tña B 232 **ሸንኰለል** : **በለ** : « girare attorno, pianeti intorno al sole ecc. ». Tña B 646 **ወሽከለል** : und ibid. 511 **አሽከለል** : haben eine ganz abseits liegende Bedeutung. Vgl. ferner amh. G 519 **ኰለል** : **አለ** : « ruzzolare » = tña B 615 **ኰለል** : **በለ** : « gironzare », tña ibid. **ኰለለ** : « visitare », ibid. 584 **ኮለለ** : « visitare, girare etc. », tē M 35 **ኮለለ** : « tournoyer » = geez D **ኮለለ** :, tē F 235 « girò » **ከላ** :, amh. G 519 **አንኳለለ** : « far ruzzolare », geez D 860 **አንከለለ** : **አንኰለለ** : « vertigine circumagi », ibid. **ንኩል** : « vertigine laborans », ibid. 666 **ንኩል** : « titubans ». Reinisch, *Bilin-Wrtrb.* 341 tē **ተንኰል** : **በለ** : « hinter einer Truppe einherziehen », ibid. tē **ተንከይ** : **በለ** : « mühsam einherschleichen »; tña B 387 **ተሸልኰለ** : « nascondere, occultare », ibid. 610 **ከወለ** : « nascondere, occultare ». Siehe P. 47, 130, 134.

Als Folge einer Volksetymologie und falscher Analyse ist neben

und aus dem Zusammenhang P 99 und Růžička 203 *ʿanqafa* < *ʿaqqafa,* amh. G 464 **አነቀፈ** : « urtare, inciampare », tña B 692 das wohl der Kirchensprache entlehnte **ዐንቀፈ** : « inciampare, scandalizzare », die Verknüpfung mit amh. 385 **ተነቃቀፈ** : « inciampare con ambedue i piedi », entstanden. Vgl. noch amh. Bt 910 **ደነቀፈ** : « marcha très vite en se heurtant partout » (mit *d* < *t* wie in amh. **ደነፋ** : bzw, *ʿanqafa* = *ʿaqqafa* mit *dn* < *tʿ* wie in amh. **ደነዘዘ** :). Kaum hierher gehört hebr. *negeph* « Anstoss. ». Siehe auch meine *Étude sur les quadrilitères tigriña* 59 sub *tĕnqūf.*

Amh. G 874 **ፍርንትት** : « malattia alla glandola dell'inguine », geez-tña B 990 **ፍርንጪት** : « testicoli », Cimino 324 **ፍርንጢት** : « adenite », tē A 63 **ፍርንትት** : « aine », ibid. **ፍርንጪ** : tē M 51 **ፈርተት** : « testicule », amh. G 889 **ፈንጣጣ** : **ፈንጻጻ** : « vaiuolo », geez D 1374 **ፈንጻጻ** : « nomen morbi... maligni... ut videtur variolae », tña B 1006 **ፍንጣጣ** : « sifilide », ibid. **ረንጠጠ** : « avere la sifilide », (amh. G 407 **ንፍሪት** : « aine (?) », ibid. 410 **ንፍፊት** : « malattia alle glandole dell'inguine »). Siehe auch Růžička 183 und Reinisch, *Bilīn - Wrtrb.* 124, 127.

Amh. G 676 **ደነግ** : « assegnare con misura, ripartire un lavoro », ibid. 672 **ተደበየ** : « esser fatto con lavoro vicendevole » ?

Amh. G 375 **ቸነከረ** : « inchiodare », ibid. 376 **ችንካር** : « chiodo », tña B 232 **ሸንከረ** : und **ሽንካር** : , dasselbe, tē F 240 « inchiodò » **ሸንከራ** : . Viell. gehören hierher amh. G 376 **ችካል** : und **ቸከለ** : , tña B 234-5 **ሸኻል** : und **ሸኸለ** : (*tkl* ?). Sonst auch **ጭንካር** :

Zu P 100 amh. **ጥምብስብስ** : **አለ** : < geez **ጠበሰ** : vgl. noch amh. G 823 **ተጠናበሰ** : « non arder bene (fuoco) », ibid. **ጠምበሳ** : « che vede poco o male », ibid. **ጠምበሳ** : **ዓይን** : « occhio debole, che vede male », amh. Bt 1187 **ተጨናበሰ** : « souffrir beaucoup de la fumée », ibid. 1183 **ተጭበሰበሰ** : « ne voulut pas prendre feu », tña B 896 **ጠምበሰ** : « enfiarsi grandemente (gli occhi), sterminarsi, finire (famiglia, tribù ecc.) », ibid. **ጠምበስበስ** : **በለ** : « non appicciarsi e non arder bene (legna, per umidità, perchè cattiva ecc.), fig. essere rovinata (famiglia), cioè caduta in miseria e non potere rialzarsi », ibid. 910 **ጠበሰ** : « arrostire, abbrustolire; esporre soldati in luoghi molto pericolosi per esser sterminati ». Als alliterierende Variante gehört viell. hierher tña B 674 **ዐምበሰ** : « enfiarsi gli occhi per puntura d'insetti ecc. » (عَمَشَ?). Vgl. noch amh. Bt 1103 **ጠምበዛ** : « aveugle » und viell. auch ibid. 1131 **ጠነበዘ** : « fut ivre au point de ne plus savoir ni ce qu'il fait ni où il tombe ».

Zu S 44 geez ተመዝገሎ ፡ « Spaltungen veranlassen » vgl. viell. amh. Bt 841 ተዘናገሎ ፡ « fut intercalé, encastré, mélangé », G 623 አዘነገሎ ፡ « fare una proposizione contraddittoria », G 629 ዛገሎ ፡ (?).

Amh. G 221 ሸነገለ ፡ « ingannare, frodare, far carezze, accontentare un bambino che piange, perchè si quieti », ibid. 227 ሸገለለ ፡ « differire l'adempimento », ibid. ቃለ ፡ ሸግል ፡ « il promettere, differendo però sempre l'adempimento della promessa », tña B 194 ሰንገለ ፡ « accarezzare, rattenere con promesse, lusinghe, ecc. un bambino che pianga e voglia andare da sua madre », tña ስንጋል ፡ « raggiro », viell. auch tña C 217 ሸምገለ ፡ « vieillit, est vieux; est homme posé, vénérable; concilia, reconcilia, rétablit l'entente, la bonne harmonie », ibid. 248 ሸምገለ ፡, ሸንገለ ፡ « vieillit, trompa », (viell. gehört hierher auch tña B 227 ሸቈለ ፡ « blandire, lusingare, lodare esagerando »; vgl. auch tē M 22 ሹግል ፡ (arab.?) « ruse » und tē Jes. 10, 18 ልትሸግለል ፡, Reinisch, *Bilīn-Gramm.* 26, *šuql-it* « heucheln »). Es scheint, dass aus der Bedeutung « das Kind beruhigen, beschwichtigen » die Bedeutung entstanden ist « mit leeren Versprechen beruhigen, die Erfüllung von Versprechen verschieben », dann « vermittelnd, besänftigend wirken, den jungen Leuten mit Rat zur Seite stehen » und « alt sein ». Vgl. amh. G 208 ሸመገለ ፡ « divenir vecchio, invecchiare, divenir savio, prudente, non iracondo ecc., divenir persona ragguardevole, ricca », tē M 21 ሸንገለ ፡ « atteindre l'âge viril », A 56 ሸንግለት ፡ « stérile (vache) ». Eine andere Erklärung bei P 77.

Amh. G 220 ሸነቈጠ ፡ « percuotere con un piccolo bastone o una frusta », Bt 276 « frappa légèrement de la main ou avec une baguette », tña C 232 ሰቈጥ ፡ አሸለ ፡ « frappa légèrement, fit semblant de frapper, comme pour intimider », ibid. ሽቍጥቍጥ ፡ በለ ፡ « trembla de peur, frissonna de grande frayeur », tña B 228 ሸቈጠ ፡ « battere il grano, ma pr. un poco, per farne subito pane nella necessità ». Siehe oben S. 194 sub ሰቀጠጠ ፡ .

Amh. G 805 ጠረቀመ ፡ « chiudere fortemente, legare fortemente » = ibid. 804 ጠረቀ ፡ « attaccare, fermare un oggetto con un chiodo, inchiodare », ibid. 806 ጠረነቀ ፡ « legare fortemente », Bt 323 mit Umstellung ቀረነጠ ፡ dasselbe. Vgl. noch G 360 ተርነቀ ፡ « riva » und P 133 ጠረቀቀ ፡. Zu tña B 900 ጥርቅም ፡ በለ ፡ « non rispondere, per disprezzo, pigrizia » vgl. « fesseln > schweigen » in meiner *Étude sur les quadrilitères tigriña* 61 zu *ʾalgum.*

Amh. G 125 ተረቈሰ ፡ « smuovere il fuoco, perchè arda meglio »,

amh. Bt 164 ተረቈሰ ፡ ተረኰሰ ፡ « remua le feu pour l'exciter, le tisonna », (tña B 360 ተርኰሸ ፡ « temperare ferri mettendoli arroventati nell'acqua ?), amh. G 125, Ar 294 eine Art Partizip des Passivs ትርቋሽ ፡ « legno, carbone non ancora consumato = Bt 164 ትርቋሽ ፡ = ibid. *Vocabulaire français-amarigna* 401 « tison » ትርካስ ፡ *terqouache* — viell. zu amh. G 369 ተኰሰ ፡ « scottare, bruciare », ibid. 813 ጠቀሰ ፡ « tirar fuori alquanto lo stoppino di un lume, perchè arda bene ». Zur schwankenden Schreibung *tks, tqs* vgl. amh. G 369 መተኰሻ ፡ « cuscinetto del fucile » und ibid. 813 መጫቀሻ ፡ « fusto del fucile ». Eine andere Etymologie bei G und Ar. Hierher gehört viell. tña B 769 ደርገሰ ፡ « stizzare, scuotere i tizzoni, fregarli perchè ardano » wohl zu ibid. 1276 ደገሰ ፡ « stizzare » ; vgl. zu *d* = *t* tē M 43 ዶክሰ ፡ « brûler ».

Amh. G 567 ወረዛ ፡ « trasudare (acqua da vaso poroso ecc.) », mit Verdoppelung des *z* und Dehnung des *a* im Auslaut als Ersatz für den Ausfall der quarta guttur., zu ibid. 584 ወዘ ፡ « sudare, traspirare ».

Amh. G 267 ቀረፈደ ፡ « legare fortemente », dissimiliert mit *r*-Infix aus tña B 283 ቀፈደ ፡ « ammanettare un detenuto, accapretare un agnello, mulo ». Vgl. viell. auch amh. Bt 361 ቀፈደደ ፡ « lia, attacha fortement ». Siehe auch Růžička 139.

G 528 ኰረኰረ ፡ « stuzzicare le orecchie per toglierne il cerume, solleticare » > « far domande suggestive per iscoprire un segreto » = tña B 623 ኰርኰረ ፡ « inquirere, fare domande suggestive, cavillose per scoprire », — zu tña B 624 ኰርኵዔ ፡ « solleticare, fare il solletico toccando q. u. sotto le ascelle ecc., nettare le orecchie dal cerume », tē F 209 ኩርኩዕ ፡ « cerume », letzteres Quadriliterum mit *r*-Infix dissimiliert aus tña B 630 ኰኵዔ ፡ « nettare le orecchie dal cerume » ; vgl. zu letzterem amh. G 544 ኩክ ፡ « cerume » (G 909 ቁቅ ፡ « secrezione dell'orecchio » ist wohl fehlerhafte Schreibung). Eine andere Wurzelvariante ist tña B 549 አኰኸ ፡ « nettare gli orecchi dal cerume », ibid. እኵይ ፡ « cerume delle orecchie ». Zu oben angeführtem tña B 624 ኰርኵዔ ፡ « solleticare... sotto le ascelle », vgl. tña ibid. መንኰርኳዕታ ፡ « ascella », tña አመንኰርኳዕቲ ፡ « Busen ».

Amh. G 261 አቈረቧ ፡ , mit Dehnung des Vokals im Auslaut und Verdoppelung des dritten Wurzelkonsonanten, beides Ersatz für den Ausfall der quarta guttur., « scottare la pelle, farvi alzare delle

vescichette », ibid. ቍሮቧ ፡ « piccola vescica, bubone maligno che impiaga mani, piedi », tña B 291, 292 ቈርብዔ ፡ « seccarsi e guastarsi (pelle, che essendo già asciutta si bagni di nuovo, e quindi si deteriori) ». Hierher gehört viell. amh. G 274 ቁብቁብ ፡ አለ ፡ « manifestarsi sulla pelle, uscire (eruzione cutanea) », geez D 438 ቀበወ ፡ « aqua intercute, hydrope laborare », tña C 337 ቁብ ፡, ቁብቁብ ፡ በለ ፡ « se gonfla, fut gonflé (dans une partie du corps, par suite d'une maladie) ».

Amh. Bt 321 ቀረቀረ ፡ « dressa les oreilles (monture) » = ibid. 330 und G 272 ቀቀረ ፡ « dressa l'oreille (pour écouter), tendit l'oreille ».

Tña B 253 und C 327 ቀርቀረ ፡ « non crescere, rimaner corto, di ragazzo » und « se rabougrit, s'étiola, se flétrit (le grain etc.) »; vgl. amh. G 273 ቈቀረ ፡ « non crescere (ragazzo) ».

Amh. G 636 ዠረገደ ፡ « far molte uova (gallina) » zu ibid. 638 አጋጐዶጐደ ፡ dasselbe.

Zu P 139 amh. ጠረቀመ ፡ < ጠረቀ ፡, Růžička 211 tña ጠርቀመ ፡ < geez D ጠቀመ ፡ und G 812 ጠቀመ ፡ = geez D ጠቀበ vgl. noch tña B 906 ጠቐመ ፡ « giovare, essere utile », ibid. 576 አጠራቐበ ፡ « serbare, mettere da parte, risparmiando del danaro », ibid. 907 ጠቐበ ፡ dasselbe, ibid. ጠቐበ ፡ « custodir bene, aver molta cura dell'armento », amh. G 303 ቈጠበ ፡ = oben ጠቐበ ፡ (und viell. auch noch amh. G 250 አስቀማመጠ ፡ dasselbe und ibid. 748 ገበጠ ፡ « accumulare » ?). Siehe noch Reinisch, *Bilīn-Wrtrb.* 247.

Amh. G 616 ተንዘረፈጠ ፡ « sedere accoccolato ecc. », tña B 746 ዘፈጥ ፡ በለ ፡ « sedersi scompostamente, come persona molto pingue », ibid. ዘፍጠጠ ፡ « essere, diventare obeso ».

Typus mit *l*-Infix.

Amh. G 707 ገለበጠ ፡ « rovesciare, mettere sossopra, tradurre da una lingua in altra », ibid. 708 ገልበጥባጣ ፡ « malfido, incostante » = tña B 813 ግልብጥብጥ ፡ « incostante », ibid. 812 ገልበጠ ፡ « vuotare sacchi, rivoltare oggetti », tē M 45 ገልበተ ፡ dasselbe. Eine Variante ist wahrscheinlich amh. G 712 ገልጠምጠም ፡ አለ ፡ = ተገላጠመ ፡ « essere sbattuto un contro l'altro (i sassi da un torrente); stramazzare a terra », tña B 816 ገልጠምጠም ፡ በለ ፡ « rovistare, mettere sottosopra oggetti ecc. nel cercare », ibid. 846 ጋዕገልጠም ፡ በለ ፡ « urtarsi, (oggetti tra loro, persone che s'incontrino) ». Letzteres Quadriliterum lautet mit Umstellung tña B 823 ገምጠለ ፡ « voltare, cambiare, tradurre un libro ecc. » wie oben ገለበጠ ፡ « tradurre ecc. ».

Tña B 859 ገፍጨለ : « rovinare, rovesciare e portar via, di uragano, denudare, scoprire sconciamente », tña B 246 ቀልፈጸ : « sollevare, alzare e portar via la copertura delle capanne ecc., di vento impetuoso, uragano ecc. », C 312 ቀልፋጽ : « frivole, léger », viell. auch tña B 284 ቀፈጸ : « alzarsi, sollevare un po' il vestito per non sporcarlo, per andare più spediti ecc. » = C 372 ቀፈጸ ጋ″ : .

Zu oben ገልበጠ : gehört viell. auch tña B 875 ጐሸጠ : (mit *bb* statt *lb*?) « saccheggiare, andare improvvisamente e portar via tutto ». Zu einer Gruppe mit Bedeutung, die einer der oben angeführten ähnelt, gehört tña B 865 ጐልጠመ : « bere voracemente, scolare con voracità una bottiglia » = ibid. 816 ገልጠወ :, 813 ገልተወ : = ገልተተ : « deporre, gettare in terra un bicchiere ecc. dopo averlo scolato ». Siehe auch REINISCH, *Bilīn-Wrtrb.* 147.

Varia.

Zu amh. G 522 ተከማቸ : « essere radunato, riunito » vgl. viell. noch tē A 59 ከምተተ : « rassembla, s'assembla ».

Aus tña B 844 ጉንፋዕ : « costipazione, raffreddore leggero » = tē F 174 dasselbe, ist im Amh. das denominative Zeitwort G 765 ጐነፈ : « cagionare una indisposizione leggera, un reuma » entstanden. Zu einem * ጐንፍዒ : gehört der Infinitiv tña BIANCHI, *Dizionario e frasario eritreo, megunfà* « costipazione » und amh. G 765 ጉንፋን : mit Aufgang des Ain in dem langen Vokal hinter dem *f* und in dem Suffix *–ān*.

Amh. G 244 ቀለጠፈ : « affrettarsi, far presto nel camminare o fare alcuna cosa, nel parlare ecc. », tña C 311 B 246 ቀልጠፈ : « affrettarsi », amh. G 244 ቅልጥፍጥፍ : አለ : « parlare bene, chiaro, speditamente », (ibid. 520 ኩልትፍትፍ : አለ : « balbettare »). Vgl. arab. *falqaṭ* « eilen, hasten in Gang oder Rede ». Siehe P 100, RŮŽIČKA 170, 172 und 174.

G 245 ቄለፈት : « ventre grosso, adiposo e pendente » viell. zu ibid. 308 ቀፈት : « ventre grasso ».

Amh. G 677 ደነከረ : « esser patta (partita agli scacchi) », tña B 785 ድንከል : « patto, istituzione, legge ».

Alliteration kommt vor z. B. in tña B 52 ሐብለቐ : « confondere, sconvolgere un discorso » = tē F 233 ዕብሉቕ : « garbuglio », ibid. 242 ዐብለቕ : « ingarbugliò ».

Amh. G 843 ተጨመደደ : « raggrinzare, corrugare », tña B 930

ጨምደደ : « aggrinzire (la pelle, per magrezza, vecchiaia) aggrottare le ciglia, corrugar la fronte per ira ecc. » = tē A 62 ጨምደደ : « éleva les sourcils », amh. G 843 አጨመገገ : « corrugare, accigliare » = tña B 930 ጨምገገ : « aggrottare, accigliarsi, corrugare la fronte », ibid. 1109 ጨንገገ : « corrugare », ibid. 930 ጭምጋገ : und ጭማገ : « accigliamento, aggrottamento ». Vgl. noch tē M 35 ከምጀጀ : « se rider, froncer (le visage) ».

Amh. G 823 ጠነሸ : « puzzare (cadavere ecc.) », ibid. ጥምብ : = tña B 896 ጥምቢ : « cadavere (d'animale) puzzolente », tña ibid. ጠምበወ : « rientrare il ventre, slombarsi per fame, irrigidirsi (cadavere), puzzare (carogna ecc.) ». Das lange *–ā* und die Verdoppelung des *b* in dem amh. Zeitwort weisen auf ein *ʿ* bzw. einen Guttural als vierten Wurzelkonsonanten hin. Vgl. aber P 100 und viell. auch tña B 954 ጸምብዔ : (hebr. GESENIUS 609 II עצב II ?).

Amh. G 753 ጐነበሰ : « piegarsi, incurvarsi », tña B 866 ጐምበስ : በለ : « inchinarsi per rispetto » ibid. 415 ተጐምበሰ : « curvarsi, piegarsi e inchinarsi colla persona », vgl. viell. tña B 410 ተገምሰሰ : appogiarsi un po' col capo sopra un tavolo ecc. per fare un sonnellino, appisolarsi un po' » = ibid. 411 ተገብሰሰ : (vgl. viell. ibid. 415 ተጐምብሐ : « curvarsi, chinarsi per raccogliere q. c. », tē F 241 I « incurvò » አገምብሐ : ?).

Amh. G 728 ገረዘዘ : 1) « esser dura a mangiare (carne di bue ecc.) », 2) « tagliare ». In erster Bedeutung gehört hierher G 730 ገረደደ : « esser dura (carne da mangiare) » ; in zweiter Bedeutung ist ገረዘዘ : viell. Verbalstamm *gabrara* zur Wurzel *grz, gzr*.

Tē A 58 ትምልጅ : « bracelet » (Lehnwort aus arab. ?), vgl. viell. geez D 1130 ድጕልማ : und ibid. (mit Umstellung) ድልጕማ : « armilla, brachiale, inauris », amh. G. 57 ማልዶያ : « braccialetto di ottone », amh. Bt französisch-amharischer Teil 61 ማልዶያ : « bracelet », Bt amharisch-französischer Teil 120 ማልዶያ : und ማልዳያ : « bracelet en laiton » (wo der Auslaut –ዳያ dem –ጅ in ትምልጅ : entspricht).

Tña B 86 und amh. G 68 ማርዳ : « specie di catena che serve di collana, ed è portata specialmente da ragazzi e ragazze », vgl. viell. tē F 105 መርወድ : « anello », M 16 መርወት : (tña B 868 ጐርመጅ : « anello ecc. » ?).

Amh. G 662 ደረገመ : « dare un forte schiaffo », tña B 768 ደርገመ : « schiaffeggiare, dare dei pugni », B 815 ገልደመ : « schiaffeggiare ».

Amh. G 158 ሰረነቀ : « andar su per il naso e uscirne (bevanda o cibo) », tña B 178 ሰርነቐ : « soffocare, di quel senso di soffocamento che si prova andando cibo, bevanda ecc. pel naso, per le fauci, ecc. », tē F 231 « fiutò » ስርንቕ : በለ : (vgl. tña B 957 ጽርንቕቲ : « coane o aperture posteriori delle fosse nasali » ?). Vgl. viell. amh. G 157 Bt 249 ስርቅ : አለ : « singhiozzare », « eut le hoquet » und arab. أَنْشَقَ , نَشَغَ .

Zu amh. G 756 ተጐናዘለ : « piegarsi (i rami d'alberi, per il vento o altra causa); ondeggiare (biade, capelli), essere ben cresciuto, bello e forte » und ጐንዘሏ : = Bt 1075 « bello, ben cresciuto, ondeggiante (capigliatura, grano ecc.); di bella statura », Bt 1075 « qui a de beaux cheveux ondulants, beau, de belle stature; qui ondule au vent (moisson) ». Vgl. viell. G 709 ጐላዘነ : « s'attifa, se fit beau » = Bt 1058 « se fit beau, se para, fit toilette, mit ses plus beaux atours ».

Amh. G 214 አሽቀበበ : « lodare falsamente, ironicamente » = ibid. 224 አሽከበበ : « deridere ».

Zu amh. G 258 ተቈራቈሰ : « cominciar il combattimento in pochi, anche di finti combattimenti », Bt 389 dasselbe und « fut frappé des deux côtés par le bâton du jeu de mail », und tña B 372 ተቈራቈሰ : « giuocare alla palla » vgl. viell. tē A 57 ቀርሽዓ : (wohl mit falscher Schreibung statt ቃርሻ :) « jeu de mail au billot », tña C 325 ቃርሣ : « balle à jouer, jeu de balle » = B 253 ቃርሰ : « palla di legno o di osso. (Kaum hierher gehören amh. G 531 ኳስ : « palla per giocare » = tña B 631 ኵዕሶ : « palla ecc. ». Zu einer übrigens sehr zweifelhaften Gleichung ቀርሽዓ : = ኵዕሶ : vgl. tē A 57 ቀርስ : « arc-en-ciel » = F 126 ቀሽ : « iride »).

Amh. G 282 ቀነቀነ : « tarlarsi (legno) », tē A 57 ቀንቀን : « ver qui ronge le bois », amh. G 282 ቀጐንቀጐን : « verminetto che tarla il legno; questi verminetti entrano spesso negli orecchi », tña B 297 ቈንቈነ : « tarlarsi, di legno, fare uscire le tarme dalle orecchie », tē A 57 ቈንቈን : « insecte ailé qui mange le grain », amh. G 258 ቈርቈር : « insetto che fa buchi negli alberi; entra spesso negli orecchi », ibid. 257 ቈረቈረ : « forare, bucare legno », ibid. 825 ጠነጠነ : « esser tarlato, vecchio (legno) » = ibid. 862 ጸነጸነ :

Zu G 332 በሸቀጠ : « esser putrido, fetente », tña C 398 በሸቀጠ : « maigrit beaucoup, s'émacia » vgl. tña B 342 በጨቐ : በለ : « scolare, pus, marcia, da una piaga » (und ibid. 322 በሸረቐ :

« colare, marcia, da una piaga assai purulenta, tña C 398 በሸቈረ : « fut maigre, chétif » ?).

Zu amh. G 724 ገረመደ : « rompere (un gran vaso, un otre) » vgl. ibid. 730 ገረደመ : « rompere ».

Zu amh. G 363 ተሸቀነደረ : « saltellare, agitando la persona » vgl. viell. amh. Bt 399 ቁንጥር : etc. « sautilla, bondit » und tña B 695 ወንደረ : « saltellare per allegrezza ».

Amh. G 876 ተንፈራገጠ : = ፍርግጥግጥ : አለ : « dimenarsi, dibattersi (p. es., un bue che viene macellato) », tña B 422 ተፈራገጸ : und 993 ፈርገጽገጽ : በለ : « dimenarsi, per non farsi prendere, bestia, persona » = tē F 223 ፍርግጽግጽ : በላ : « divincolossi », mit infigiertem *n* statt *r* und Umstellung tña ፈንጸገ : B 1006 « scappare, uscir di mano, persona che si teneva », = ibid. 1007 ፈንጸግጸግ : በለ : « far dei movimenti coi piedi, come di bestia ecc., che dia gli ultimi tratti ecc., scuotere, agitare i piedi ecc. », ibid. 919 ፍርዱ ግዱግ : በለ : « agitarsi, scuotersi, battere i piedi ecc., bestia molestata dalle mosche ecc. », ibid. ፍርግርግ : በለ : « avere il tic o movimento nervoso dell'occhio », ibid. ፈርገገ : « vincere la mano e fuggirsene, di cavallo infuriato ecc. » G 876 ፈረጠጠ : « correre (sp. bestia che fugge via spaventata) ».

Zu letzterem Verb vgl. viell. amh. G 329 በረገገ : , tña C 396 በርገገ : , በርጐጐ : « fare un movimento di soprassalto; fuggire (animale impaurito; si dice anche di uomini); ombrare (cavallo, mulo) » ; amh. Bt 423 ተምበረጠጠ : « eut peur, regarda avec des yeux hagards ».

Amh. G 278 ቀባጠረ : « parlar molto, scioccamente a dritto e a rovescio; parlare dormendo » = ibid. 279 ቅብጥርጥር : አለ : , tña C 342 ቀብጠረ : « badina, jasa folâtrement pour amuser par son verbiage et gagner la sympathie, les bonnes grâces; parla beaucoup et trop; plaisanta, cajola, flatta par paroles doucereuses et par des caresses; flagorna, adula » = tña B 512 አቍባጠረ : « blandire, lusingare, accarezzare », tē F 193 ቅብጥር : « adulazione », amh. G 278 ቀባጀረ : « delirare, dir cose sconnesse, nel sonno, nella malattia » = Cohen, *Couplets amhariques du Choa* 45 አንቀባዥረ : , አንቀበዥረ : , አንቀገዥቧረ : dasselbe, mit Umstellung viell. amh. Bt 838 ዘባረቀ : « parla, en passant, sans suite, d'une chose à une autre, fit un coq-à-l'âne, mêla des choses saugrenues à une conversation sérieuse, battit la campagne, délira, intervertit ».

Amh. G 400 አነገበ : « protendere (lo scudo) avendovi infilato

il braccio », B 385 ተአንገበ ፡ tña C 42 ሐንገበ ፡ « mit ou porta au bras le bouclier », tē A 54 ሐንገብ ፡ « épaule », tē M 34 und Jes. 20, 4 አንገብ ፡ « anus » (zu « épaule-anus » vgl. tña B 622 ኵርናዕ ፡ « gomito » und Cimino ኮርናዕ ፡ « natica ». Vgl. viell. tña B 58 ሐንገጠ ፡ « portare ad armacollo fucile », amh. Bt 594 አነገተ ፡ « porta le fusil en bandoulière ou en travers sur l'épaule », — letzteres viell. aus amh. G 473 አንገት ፡ « collo » mit Einverleibung des wurzelhaften አ im Anlaut. Vgl. viell. noch hebr. √חגר und tña B 58 ሐንገረ ፡ « portare al collo, sulle spalle, bambino, pecora »). Zu obigem ሐንገብ ፡ vgl. viell. meine *Étude sur les quadrilitères tigriña* 58 sub *tenkebe* und zu አነገተ ፡ geez D 990 አዕነቀ ፡ « collo suspendi jubere rem ».

Zu der Erklärung bei P 154 des G 447 አሽከር ፡ « ragazzo incirca dai 7 ai 15 anni, servo, domestico, seguace » siehe noch tña B 1043 ዐስከር ፡ « soldati », ibid. 49 ሐሽከር ፡ « soldato », ibid. 1073 አሐሽከረ ፡ « arrolare » und tē F 158 ትዐሽከራ ፡ « s'arruolò », عَشْكَرٌ , عَشْكَرَ , تَعَشْكَرَ.

Zu amh. G 733 አንገረገበ ፡ « far vento attorno con un ventaglio » vgl. ibid. 135 አራ̈ገበ ፡ « sventolare il fuoco », ibid. አርገበገበ ፡ « agitare la mano, il fazzoletto », ibid. 136 ማርገብገቢያ ፡ « specie di ventola per il fuoco », tña C 293 ተርገብገበ ፡ « fut aéré par ventilateur », ibid. አራገበ ፡ « fit produire, fit donner de l'air, se fit rafraîchir; souffla, se servit du soufflet (v. g. pour allumer le feu); agita un éventail ».

Amh. G 208 ሸመጠጠ ፡ « criticare, in faccia o dietro le spalle, il discorso di alcuno ridendone » = tña B 222 ሸምጠጠ ፡ « parlare ironicamente » = tña C 218 « médit, détracta, dénigra (en usant de détours), parla malicieusement », amh. G 209 አሽሜጠጠ ፡ « criticare, deridere dietro le spalle e lodare in faccia », tña C 249 ሸንጠጠ ፡ « parla malicieusement, avec ironie » (amh. G 211 ሸረደደ ፡ « criticare, dire male, canzonare in faccia o dietro le spalle » ?).

Tña B 788 ደንጐየ ፡ « tardare » (amh. G 680 ደንጊያ ፡ በግሩ ፡ « tardo, lento », nach G = « con una pietra al piede »), ibid. 757 ገንዳ ፡ « dimora », tē A 62 ገንዴ ፡ « resta longtemps », ibid. ገንዱይ ፡ « qui a duré », tña Bi *məmmədənguái* « proroga », ein Infinitiv *metgeberdāl* > *megg''* zu einem Quinquiliterum *mdngᵘⁱ̯*, geez ጐንደየ ፡. Hierher gehört kaum die Gruppe amh. G 631 ዘገየ̈ ፡ « tardare », ibid. 631 ዘገዘገ ፡ « durar molto tempo, andare a lungo ». Siehe P 67.

Tña B 770 ደርጐጐ ፡ « essere lento, camminare con passo pe-

sante, di persona stanca ecc. » zu ibid. 807 ጀገመ : « essere tardo, lento nell'operare, melenso ».

Amh. G 467 አንኰረ : « fare l'« ĕnkuro » (farina di orzo ecc.) » viell. = tña B 56 ሐንከረ : « fare il lievito, il pane per farne birra », amh. G 467 እንኩርኩሪት : « specie di panino ecc. », ibid. 528 እንኩርኩር : « spezzato (pane ecc.) », ibid. አንኰራኰረ : « spezzare, rompere il pane ecc. », viell. tña C 39 ሕንክሮ : « galette grillée et broyée pour en faire de la bière », ibid. ሕንክርክር : በለ : « s'épiéça, se déchiqueta, se brisa, se rompit, se morcela », ibid. 38 ሐንከረ : « se rompit, se brisa ». Vgl. viell. auch die Tigrē-Texte von LITTMANN 189, 17 ልትሐንከር : « to be baked ».

Amh. G 522 ኰማተረ : « avvolgere, incartocciare », ibid. 526 ተኰረተመ : « rattrappirsi (membra per malattia, per essere state strette in ceppi) » = amh. Bt 728 ተኰረመተ : .

G 525 ኰረመነ : « prendere una quarta parte di un pane ecc. », entstanden viell. aus dem Nomen tña B 621 ኩርማም : « la quarta parte di un pane », = amh. G 525 ኩርማን : dasselbe.

Amh. G 423 አምበል : « bianco (cavallo) », mit der üblichen Endung *-āi̯* zur Bezeichnung von Tierfarben amh. G 424 አምበላይ : « bianco (cavallo) », tē M 10 ሐንበላይ : « blanc, gris (cheval) », tña B 688 ውበላይ : « rossastro », ibid. 1247 ዕበላይ : « rossiccio ». Vgl. noch geez D 984 sub ማዕበል : und أَعْبَلُ, أَعْبَلَ, amh. G 425 እምቢ.ያ : < * እምብልያ :

Un *mawaddēs* adressé au P. Juste d'Urbin

Jean Simon S. I. – Rome

Le P. Juste d'Urbin (1), l'auteur du *Ḥatatâ Zar'a Yâ'qob* et du *Ḥatatâ Walda Ḥeywat* (2), a réuni, dans l'abrégé de prosodie éthiopienne qui fait partie de sa grammaire ge'ez, de nombreux spécimens de *qĕnê*. Il les a fait suivre d'une traduction française, et, quand besoin en était, d'une paraphrase et de notes explicatives. Pour chaque genre, il donne plusieurs exemples. C'est à M. C. Conti Rossini que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur cette partie du travail du P. Juste, dont une copie autographe est conservée dans le ms. d'Abbadie 216. Dans son excellent catalogue de ce fonds, il a publié l'introduction de cet abrégé de prosodie, la définition des genres et le texte ge'ez, avec la traduction et les notes du P. Juste, de cinq *qĕnê* qui offrent un intérêt spécial au point de vue du folklore, des croyances et de l'histoire du pays (3). Mgr S. Grébaut a jugé qu'il y aurait utilité à faire connaître aussi les autres poésies et il les a publiées intégralement (4).

(1) Cf. E. Cer[ulli], *Giusto da Urbino,* dans *Enciclopedia Italiana,* t. XVII (1933), p. 399. — Nous tenons à remercier ici M. E. Cerulli d'avoir bien voulu reviser notre article.

(2) Voir notre récente notice: *Le Ḥatatâ Zar'a Yâ'qob et le Ḥatatâ Walda Ḥeywat,* dans *Orientalia,* N. S., t. V (1936), pp. 93–101. — M. Ign. Kratchkovsky a eu l'amabilité de nous faire savoir que lui-même aussi, à présent, regarde la question de l'auteur des deux *Ḥatatâ* comme définitivement résolue. Voir son compte rendu de la dissertation, si convaincante, de M. E. Mittwoch (1933), dans Библиография Востока, fasc. 7, 1934 (Moscou-Léningrad, 1935), pp. 121–122.

(3) C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris, 1914), pp. 236–246.

(4) S. Grébaut, *Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbin et ajoutés à sa grammaire éthiopienne,* dans *Æthiopica,* t. II (1934), pp. 33–36; t. III (1935), pp. 41–44, 118–124, 175–181.

Grâce à la *Bibliografia Etiopica* de M. S. Zanutto, nous avons appris qu'un autre exemplaire autographe de la grammaire éthiopienne du P. Juste est conservé dans le ms. Orient. 134 de la Bibliothèque Nationale « Victor Emmanuel », de Rome, qui a appartenu au célèbre G. Sapeto (1). C'est un recueil factice, qui contient, outre la grammaire (ff. 1r–137v) une copie autographe du dictionnaire du P. Juste compilé en 1850–1854 (ff. 138r–240v) (2) et des « *Æthiopica* » disparates (ff. 248r–323v). Nous avons déjà eu l'occasion de mettre à profit ces deux copies du P. Juste, pour notre récente notice sur les *Ḥatatâ* (3). La grammaire contenue dans le ms. d'Abbadie 216 est rédigée entièrement en français; cet exemplaire–ci est en latin (ff. 1r–97v), sauf les deux *Additions :* 1. *Quelques dialogues en langue éthiopique (sic)* (ff. 98r–107v); 2. *Quelques notions de prosodie ou de versification et de poésie éthiopique (sic)* (ff. 108r–137v). La rédaction est plus ancienne (4) et quelque peu différente. Le choix des *qĕnê,* par exemple, n'est pas

(1) S. Zanutto, *Bibliografia Etiopica.* II. *Manoscritti Etiopici* (Roma, 1932), p. 86. On y trouvera une description détaillée de ce manuscrit composite.

(2) L'autre exemplaire autographe du dictionnaire, plus récent (date de la préface: 7 mars 1855), qui est contenu dans le ms. d'Abbadie 217, est inachevé: il s'arrête au mot ረካቢ ፡ Mgr S. Grébaut en a commencé la publication: *Édition de la seconde copie du dictionnaire éthiopien laissé inachevé par le P. Juste d'Urbin,* dans *Æthiops,* t. IV (1931), pp. 36-43, 49-58, et *Æthiopica,* t. II (1934), pp. 1–3. Dans l'exemplaire de Rome, le titre et l'introduction (qui est à peu près identique à celle de la copie de Paris) sont en français, mais le lexique, dont l'écriture est sensiblement plus ancienne, donne la traduction des mots éthiopiens en latin. Le dictionnaire (qui comporte aussi une colonne de mots amhariques) va jusqu'à la dernière lettre de l'alphabet et il a un index des mots latins. La rédaction est différente. On constate des additions successives, dont certaines sont dues au scribe du célèbre manuscrit d'Abbadie 215, qui contient les deux *Ḥatatâ* (cf. notre notice dans *Orientalia,* t. c., pp. 96 et 100). — Rappelons qu'une ébauche plus ancienne, aussi en latin, de ce dictionnaire et d'une partie de la grammaire (chapitre des verbes) est contenue dans le manuscrit composite n° [8] de la « R. Società Geografica Italiana », Rome (cf. *ibid.,* p. 96, note 1). C'est aussi la précieuse *Bibliografia Etiopica* (II, p. 165) de M. S. Zanutto qui nous a révélé cet autre autographe du P. Juste.

(3) Cf. *supra,* p. 214, note 2.

(4) Dans la marge de droite du fol. 85r, en regard du commencement de la *Lectio XXXVII: De pronuntiatione litterae sexti ordinis et litterae* በ, le P. Juste a ajouté la note suivante: « N. B. Ces règles ont été réformées dans ma refonte française ».

le même. Certains ne figurent pas dans l'exemplaire de Paris et d'autres ne se trouvent qu'ici (1).

Parmi les treize *qĕnê* inédits, il en est un qui mérite, croyons-nous, d'être publié, en raison des circonstances dans lesquelles il a été composé et des allusions qu'il contient. C'est un *mawaddĕs* (2), de neuf vers, adressé au P. Juste lui-même par un jeune Abyssin, qui manifestement est encore peu exercé à l'art poétique. La composition est simpliste. Elle n'a pas les ornements qu'exige un *qĕnê* pour être d'ordre supérieur, notamment pas la figure *sam-ĕnnâ warq*. Il n'y a ici qu'un parallélisme général.

Nous reproduisons fidèlement, avec une traduction littérale, le texte geʿez, tel qu'il est dans le manuscrit de Rome, Bibliothèque Nationale « Victor Emmanuel », Orient. 134, fol. 131 r° et v° :

ገሠጸ ፡ ለረድእ ፡ አመ ፡ ተመክሐ ፡ በአእምሮ ፡ ነገር ፡ ካልእ ፡
ላዕለ ፡ አብያጺሁ ፡ ጳውሎስ ።
ወእምትሕትና ፡ ነገር ፡ ከመ ፡ ፍቅረ ፡ ቢጾ ፡ ሐዲስ ።
የወቢ ፡ እምኵሎሙ ፡ ምግባራቲ (3) ፡ ጽድቅ ፡ ዘሠርዐ ፡ ክርስቶስ ።
ወእምካልኣን ፡ ይኄይስ ።
ወባህለ ፡ ዝንቱ ፡ መምህር ፡ እስመ ፡ አፍቀርከ ፡ ዮስጦስ ።
ላዕለ ፡ ርዕስ ፡ ኢተመካሕከ ፡ እንዘ ፡ ትክብር ፡ እምርእስ ።
በምግባር ፡ ወበጥበብ ፡ ጽኑዕ ፡ መምህር ፡ ቄርሎስ ።
ባሕቱ ፡ በዜና ፡ ግብረከ ፡ እመ ፡ የአምር ፡ ንጉሥ ።
መልዕልተ ፡ ርዕስ ፡ እምአንበረከ ፡ እንዘ ፡ ምግባራቲከ ፡ ይቄድስ ።

« Paul réprimanda le disciple, lorsqu'il se prévalut sur ses compagnons de sa connaissance d'une autre langue,

(1) Le manuscrit de Rome contient trente-trois spécimens ; celui de Paris, trente et un. Dix-neuf *qĕnê* sont communs aux deux copies.

(2) Voir la définition du *mawaddĕs* dans Yâʿqob Gabra 'Iyâsûs, **መጽሐፈ ፡ ሰዋስው ፡ ዘግእዝ** ። Asmara, 1920 (= 1927-28), pp. 306 sqq. ; Ḫerûy Walda Sĕllâsê, **መጽሐፈ ፡ ቅኔ ፡ ዘቀደምት ፡ ወደኃርት ፡ ሊቃውንቲሃ ፡ ወማዕምራኒሃ ፡ ለኢትዮጵያ** ። Addis Ababâ, 1918 (= 1925-26), p. 7. Cf. M. M. Moreno, *Raccolta di qĕnē* (= *Studi storici e linguistici a cura del Ministero delle Colonie*, 2), Roma, 1935, p. x. — On sait que le P. Juste goûtait particulièrement ce genre de *qĕnê*, qu'il a osé comparer à la chanson de Béranger! Cf. Conti Rossini, *op. cit.*, p. 241, et *Æthiopica*, t. III (1935), pp. 177-179.

(3) Cod. **መግባራት ፡** (**ረ** corrigé en **ራ**).

et (Paul dit) que, plus que la petitesse de la langue le nouvel amour
du prochain
est la plus grande de toutes les œuvres de justice que le Christ a
prescrites,
et qu'il vaut plus que les autres (1).
Et parce que tu aimes, Juste, la parole de ce maître,
ne te prévaux pas sur le chef d'être plus honorable que le chef
par [ta] vie et [ta] sagesse solide, maître Cyrille (2).
Mais si le roi connaissait par ouï-dire ta manière de vivre,
il t'aurait placé au-dessus du chef, en rendant hommage à tes
œuvres (3) ».

Ce *mawaddĕs* n'aurait peut-être pas retenu notre attention, si le P. Juste n'avait pas ajouté les notes explicatives suivantes, qui révèlent dans quelles circonstances cette poésie lui a été adressée. Le *chef* en question est « l'évêque Salâmâ » (fol. 131^{v}, note *a*); le *roi* est « le conquérant despotique Kâsâ (4), infatué de l'évêque Sa-

(1) Adaptation libre de 1 Cor. xiii.

(2) Épithète particulièrement flatteuse aux yeux des Abyssins. Le *Qĕrlos* est, on le sait, un de leurs plus anciens et principaux livres théologiques; cf. I. Guidi, *La Chiesa Abissina,* dans *Oriente Moderno,* t. II (1922-23), p. 128, note 1, p. 252, et [*Breve*] *Storia della letteratura etiopica* (Roma, 1932), pp. 17-18.

(3) Nous reproduisons ici, avec ses incorrections, la traduction inédite du P. Juste (ff. 131^{v}-132^{r}): « Paul réprimanda son disciple, lorsque celui-ci se vanta sur ses condisciples de sa connaissance des différentes langues, | puisque la nouvelle charité du prochain est plus grande que la petitesse des langues | et que toutes les mœurs de justice établies par Christ, | et elle est plus avantageuse que les autres. | Et parce que tu aimes, Juste, l'instruction de ce maître (Paul), | tu ne te vantes pas sur le chef, quoique tu sois plus honorable que le chef | par les mœurs et par la sagesse, maître Cyrille. | Pourtant si le roi te connaissait par ouï-dire, | il te placerait au-dessus du chef, en louant les mœurs ». — Note du P. Juste (f. 132^{r}): « Le nœud est ገሠጸ : il réprimanda ». Au sujet de sa théorie du « nœud » dans les *qĕné,* cf. Conti Rossini, *op. cit.,* pp. 238-239.

(4) Au sujet de la vie de Kâsâ jusqu'à son couronnement impérial sous le nom de Théodore II et de la période correspondante de l'épiscopat de Salâmâ, voir spécialement: E. Littmann, *The Chronicle of King Theodore of Abyssinia from the Berlin Manuscript.* Part I. *Amharic Text,* Princeton, N. J., 1902; C. Mondon-Vidailhet, *Chronique de Théodoros II... d'après un manuscrit original.* Texte et traduction, 2 vol., Paris, [1905]; Guèbrè Sellassié, *Chronique du règne de Ménélik II* (traduction publiée et annotée par M. de Coppet), t. I (Paris, 1930), pp. 79-80, 204-206 et passim;

lâmâ, qui est l'ennemi de tous les Européens, excepté les Anglais » (fol. 132r, note *a*) (1). « N. B. Un jeune homme qui aimait ce Juste, tant de fois à tort nommé dans ce livre (2), voulait le faire connaître au tyran Kâsâ, étant persuadé qu'il l'accueillerait avec empressement. Ce Juste-là s'y refusa obstinément, car il craint les tyrans. Pour le provoquer, ce jeune homme lui adressa cette poésie, en le flattant que (*sic*) chez le roi il serait plus honoré que l'évêque Salâmâ lui-même » (fol. 132r).

C'est donc un petit épisode ignoré de la vie du P. Juste que nous révèle ce *mawaddĕs*. A quelle date se place-t-il? Ce ne peut être qu'en l'année 1854 ou tout au début de l'année suivante. Ce n'est, en effet, qu'en 1854 que Kâsâ, après avoir triomphé brutalement par les armes, s'allie avec l'abûna Salâmâ, et c'est à la fin du mois d'avril 1855 que le P. Juste est arrêté pour être expulsé d'Éthiopie peu après. Il semble bien que ce *mawaddĕs* a été composé et transcrit avant que Kâsâ se soit fait couronner empereur sous le nom de Théodore II, par Salâmâ, le 5 février 1855. Les notes explicatives ne font aucune allusion à l'usurpation suprême. Dans tout l'ouvrage du P. Juste, il n'y a pas un seul texte geʿez ou une seule note qui prouve que Kâsâ était déjà empereur, lorsque la rédaction a été faite. Il est question de Kâsâ dans le premier des dialogues geʿez insérés à titre d'exemples dans la grammaire, (3). Il date de janvier 1853 (4). La conversation roule principalement sur les opéra-

---

G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, t. II (Roma, 1886), pp. 202-210; t. VII (1889), pp. 12-15; t. IX (1891), pp. 24-30 et passim; C. Conti Rossini, *Vicende dell'Etiopia e delle missioni cattoliche ai tempi di Ras Ali, Deggiac Ubié e Re Teodoro, secondo un documento abissino*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. XXV (1916), pp. 425-550. Cf. aussi, entre autres, J.-B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse d'Abyssinie*, t. II (Paris, 1929), pp. 409-423.

(1) Voir références dans la note précédente. Cf. aussi le *Livre bleu: Correspondence respecting Abyssinia 1846-1868* (London, 1868), passim.

(2) Dans son recueil d'exemples, le P. Juste a inséré, en toute simplicité, de nombreux *qĕnĕ* qui ont été composés en son honneur.

(3) Dans l'exemplaire de Rome, ff. 99v-100v: Dialogue 1, entre Gabra Mâryâm et Fantâ. Récemment, Mgr S. Grébaut a publié ce dialogue (texte et traduction) d'après la copie de Paris: *Édition des dialogues geʿez-français de Juste d'Urbin*, dans *Æthiopica*, t. IV (1936), pp. 24-27.

(4) Cf. exemplaire de Rome, fol. 99v. Le chiffre 3 remplace un 4 mi-effacé. La date n'a pas été reproduite dans la copie de Paris.

tions militaires en cours. A ce moment, le râs ʿAli et le daǧǧâč Berrû–Gošû n'ont pas encore été vaincus définitivement par Kâsâ. Il y a lieu de noter, de plus, qu'un autre *qĕnê* du recueil, qui est dirigé contre Salâmâ, « appuyé par le pouvoir despotique de Kâsâ » (note du P. Juste), est en tout cas antérieur au sacre: il a été composé en octobre 1854 (1). En outre, si Kâsâ avait déjà été couronné, le P. Juste aurait probablement commenté autrement qu'il ne l'a fait, le *qĕnê* (2) raillant le charlatan qui prétendait avoir vu, caché dans un palais du Choa, le mystérieux empereur Théodore de la légende (3). Il n'aurait pas manqué de faire au moins allusion à l'avènement de Théodore II, qui, en choisissant ce nom, spécula sans doute sur la crédulité populaire.

Le P. Juste a dû copier ce *mawaddēs* très peu de temps avant le couronnement de Kâsâ, 5 février 1855, étant donné qu'un des dialogues geʿez transcrits dans un cahier précédent est daté du 11 janvier 1855 (4).

Il résidait à cette époque à Bêta–Leḥêm du Bagêmeder. Ce fut, on le sait, son dernier lieu de séjour en Éthiopie (5). La copie inachevée du dictionnaire éthiopien entrée dans le fonds d'Abbadie a été faite là; l'avant–propos est du 7 mars 1855 (6). C'est dans,

(1) *Mawaddēs,* de huit vers, édité, avec la traduction et la note explicative du P. Juste, d'après le ms. d'Abbadie 216, fol. 135r, par C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* (Paris, 1914), pp. 243–244. Il figure aussi dans l'autre exemplaire de la grammaire: Rome, Bibl. Nat. Victor Emmanuel, Orient. 134, fol. 130r–131r.

(2) *Mawaddēs,* de dix vers, édité par Conti Rossini, *op. cit.*, pp. 244–245. Dans l'exemplaire de Rome, fol. 132v–133v.

(3) Au sujet de cette célèbre légende, voir, entre autres: И. Вайнбергъ, ፍክሬ ፡ ኢየሱስ ፡፡ „Сказаніе Іисуса". Апокрифъ о послѣднихъ временахъ міра (= Памятники эѳіопской письменности, vi), (St.-Pétersbourg, 1907), pp. 22–23, 28–29, 37–43; R. Basset, *Fekkaré Iyasous* (= *Les Apocryphes éthiopiens,* xi) (Paris, 1909), pp. 4–12, 25–26; E. Cerulli, *The Folk-Literature of the Galla of Southern Abyssinia,* dans *Harvard African Studies,* III (Cambridge, Mass., 1922), pp. 183 sqq.; H. W. Blundell, *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769-1840* (Cambridge, 1922), pp. 515–517 (= Appendix F: *Fakkārē Iyasus*), et *Chronique du règne de Ménélik II* (*supra,* p. 217, note 4), t. I, p. 205, note 12; t. II, p. 492, note 4. Cf. aussi I. Guidi, *op. cit.*, pp. 42–44.

(4) Dialogue 6 (ff 105v–107v), entre le P. Juste et Kidâna Mâryâm, à propos de Matth. xxiv, 29: « Les étoiles tomberont du ciel ». Voir notre notice sur les *Ḥatatâ,* dans *Orientalia,* t. c., p. 97, note 3.

(5) Cf. Massaia, *op. cit.*, t. III (1886), pp. 128–129.

(6) Cet avant–propos a été édité par S. Grébaut, dans *Æthiops,* t. IV (1931), p. 41. Cf. *supra,* p. 215, note 2.

cette localité où il s'était fait des amis, qu'il fut arrêté le mois suivant.

D'après Massaia (1), ce fut Salâmâ lui-même qui, excité contre le P. Juste par des ennemis jaloux et de faux amis, ordonna son arrestation et son expulsion. Il chargea ses émissaires de chercher d'abord à le gagner à lui. Mais le P. Juste opposa un refus plein de noblesse sacerdotale (2). Il fut alors conduit par les soldats à la frontière de l'Éthiopie et du Sennâr (Soudan), à Matammâ (Gallabat).

La relation faite par le P. Juste lui-même dans une lettre adressée du Caire, le 1er novembre 1855, à son grand ami Constantin Nascimbeni, de Piobbio (Marches), est plus détaillée et assez différente (3). C'est Kâsâ qui, excité contre les catholiques par Salâmâ (4), envoya des soldats arrêter le P. Juste et ses familliers, et confisquer ce qu'il possédait: effets, livres, argent, etc. Lorsqu'ils vinrent l'appréhender au nom du roi, l'après-midi du 26 avril 1855, il était occupé dans son cabanon à faire quelques additions à son dictionnaire éthiopien (5). Il fit bon accueil aux soldats et se laissa emmener au camp du négus, où il passa 15 jours en captivité. Après un interrogatoire *pro forma* (qu'il ne rapporte pas), il fut condamné à être expulsé à jamais de l'Éthiopie. Il devait être conduit sous bonne escorte vers le Sennâr. Ses familliers seraient remis en liberté, mais ne pourraient plus le suivre. Ses biens lui seraient rendus, hormis une vingtaine de thalers, à donner aux soldats qui avaient procédé à son arrestation. La sentence fut exécutée fidèlement, sauf en ce qui concernait les biens du P. Juste. On ne lui rendit que ses manuscrits et quelques hardes. Il fut conduit à la frontière du Sennâr par des soldats, qui le quittèrent à Metemma.

Il est toutefois encore une autre version, moins glorieuse pour le

(1) Cf. Massaia, *op. cit.*, t. III (1886), pp. 118-119.

(2) « Dite al vostro padrone che se per mia gran vergogna sinora non ho mai istruito, nè fatto funzioni da prete, da oggi in poi però giuro che, restando in Abissinia, istruirò, com'è mio dovere, e farò tutto quello che comanda il mio sacro ministero »: Id., *ibid.*, p. 119.

(3) Lettre éditée par Fr. Tarducci, *Il P. Giusto da Urbino, missionario in Abissinia* (Faenza, 189?), pp. 129-132.

(4) « Parmi averti scritto che questo re è un brigante detto Kasa, che nella sacra o coronazione prese il nome d'imperatore Teodoro. Ora questo re, ignorante quanto un somaro, lasciasi guidare da un certo vescovo eretico copto, che è nemico acerrimo del nome cattolico »: Lettre en question, dans Tarducci, *op. cit.*, pp. 130-131.

(5) Cf. Tarducci, *op. cit.*, p. 129.

P. Juste. C'est celle qui est rapportée dans l'intéressant mémoire de l'Abyssin catholique Takla Haymânôt, contemporain des événements (1). Lorsque Salâmâ se trouvait avec Théodore II dans le Bagêmeder, il chargea des soldats d'ammener le P. Juste et les siens en sa présence. Lui-même l'interrogea au sujet de ses croyances théologiques. Par des réponses cauteleuses et peu conformes au credo de son Église, le P. Juste réussit à trouver grâce auprès du métropolite. Celui-ci lui permit de rester à son poste. Mais comme il préférait retourner dans sa patrie, Salâmâ le fit conduire vers le Sennâr (2). Malgré tout ce que nous savons de l'histoire intime du P. Juste au point de vue de la foi (3), nous ne croyons pas que cette version doive être préférée à celle qu'il a donnée lui-même. Il était trop attaché à l'Éthiopie pour se décider subitement à quitter le pays de plein gré et à rentrer en Italie.

Au lieu de supplanter Salâmâ, comme l'avait souhaité le jeune Abyssin qui lui adressa le *mawaddēs* en question, le P. Juste d'Urbin fut une de ses victimes.

(1) Traduit par C. Conti Rossini, *Vicende dell'Etiopia e delle missioni cattoliche ai tempi di Ras Ali, Deggiac Ubié e Re Teodoro, secondo un documento abissino,* dans *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei,* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. XXV (1916), p. 497.

(2) « Il metropolita lo interrogò circa la sua fede, dicendo: " Una è la persona e due le nature del Nostro Signore Gesù Cristo ". Ed egli rispose dicendo: " La mia fede è che unico è il Signore e l'amore ". Inoltre gli disse il metropolita: " Non dici forse che [Gesù] dall'eccelso dei cieli discese e che da Maria nacque? ". Gli replicò dicendo: " Me lo dice il libro, ma io non lo credo, nè ho mai insegnato da quando veni sino ad ora ". In questo modo egli aveva trovato grazia presso il metropolita ». Infatti, questi gli dette licenza di rimanere al suo posto; ma, preferendo egli d'andarsene al suo paese, [Salama] lo mandò verso Metemma (Id., *ibid., loc. cit.*).

(3) Cf. C. Conti Rossini, *Lo Ḥatatā Zar'a Yā'qob e il P. Giusto da Urbino,* dans *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei,* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. XXIX (1920), pp. 213-223.

Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. Mittwoch und H. Schlobies – Berlin

(*Fortsetzung*)

46. (1)

(1) Für die folgenden Nummern (46-49) gilt das in den Vorbemerkungen S. 2 über ihre Authentizität Gesagte. Besonders bei den Statuetten, aber auch bei den Gesichtsmasken ist es in den meisten Fällen unmöglich, eine absolut sichere Ent-

Inv.-Nr. 31. 300 : 1720. Gelber Kalkstein. Höhe 23 cm. Weibliche Sitzfigur. Die Inschrift ist auf der Vorderseite des Sockels angebracht. Die Inschriftfläche ist rot, die Haare sind schwarz gefärbt.

X𐩺𐩣𐩢 חמית

Ḥimjat.

Der Eigenname חמית erscheint sowohl in minäischen als auch in sabäischen Texten; in CI 708_1 ist er männlicher Beiname.

47.

scheidung in der Echtheitsfrage zu treffen, da einwandfrei bezeugte Originale, an denen die sicheren Echtheitsmerkmale studiert werden könnten, bisher fehlen.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1747. Grauer Marmor. Höhe 21 cm. Weibliche unbekleidete Sitzfigur. Die Inschrift, die mit der von Nr. 46 identisch ist, befindet sich vorne auf dem Sockel.

ᚷᛟᛞᛘ

חמית

Ḥimjat.

48.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1742. Gelber Kalkstein. Höhe 16 cm. Weibliche Statuette in sitzender Stellung. Kopf und rechter Unterarm sind abgeschlagen. Die Inschrift steht auf einer Leiste zwischen den Knieen der Figur.

X1ה ל

נכלת

Nakalat.

Der Name נכלת ist bisher nicht belegt.

49.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1721. Gelber Kalkstein. Höhe 17 cm. Bekleidete stehende (?) Figur. Nase und Vorderarme sind abgebrochen. Die Inschrift ist auf der Vorderseite auf dem unteren Saume des Gewandes angebracht.

XXYП

בהזת

Bahzat.

Eigenname von der im Sabäischen bisher nicht belegten Wurzel בהז.

50.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1678. Roter Quarzit. Höhe 30 cm. Stark beschädigte Gesichtsmaske mit auffallend langem Hals. Die Inschrift ist auf dem unteren Teil des Halses eingegraben.

ΠΨΦ והב

Χ8ο עתֿת

Wahbʿatṯ.

Der Eigenname ist im Sabäischen mehrfach bezeugt.

51.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1578. Rötlichgelber Kalk. Höhe 33 cm. Die Kalksteinplatte trägt auf ihrem oberen Teil die Gesichtsmaske in erhabenem Relief. Wie der Kinnbart andeutet, ist eine männliche Person dargestellt. Die Inschrift befindet sich auf der Platte unterhalb der Maske.

ሐወአ אוש

Aus.

Männlicher Eigenname. Die Form ohne Mimation ist sowohl minäisch wie sabäisch.

52.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1577. Braungebänderter, marmorähnlicher, kristalliner Kalk. Höhe 36 cm. Kalksteinplatte mit Gesichtsmaske in Hochrelief. Schnurrbart, Augenbrauen und Haar sind angedeutet. Die Inschrift ist unterhalb der Maske angebracht.

אושאל 1ኣሰወኣ

Aus'īl.

Männlicher Eigenname, der im Minäischen wie Sabäischen nicht selten ist.

53.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1568. Weissgelber feiner Kalkstein. Höhe 33 cm. Grabstele mit flüchtig angedeuteter Gesichtsmaske.

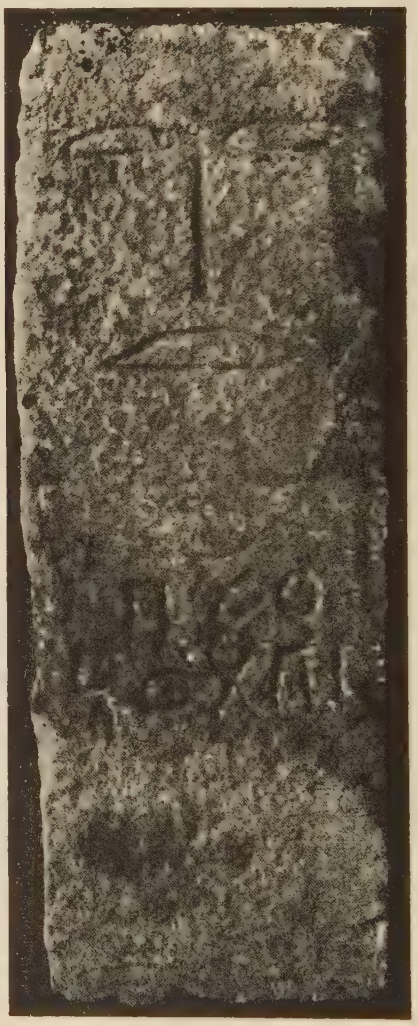
לבאן

Lab°ān.

לבאן, hier offenbar männlicher Eigenname, war bisher nur als Name einer Baulichkeit aus der minäischen Inschrift Hal. 535 + 578 (aus Berāqisch), Z. 1, bekannt. Vgl. auch die Namen לבאם und לבאת.

54.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1571. Rötlichgelber Kalk. Höhe 32 cm. Grabstele mit flüchtiger Darstellung einer Gesichtsmaske. Augen und Mund sind durch ellipsenförmige Linien, die Nase durch einen einfachen Strich bezeichnet. Die obere Hälfte der Stele weist eine gerauhte Oberfläche auf.



עסב

ו בתען

ʿAśb

Bataʿān.

Z. 1. Der Eigenname עסב ohne Mimation ist neu; mit Mimation war er aus qatabānischen und sabäischen Inschriften bekannt.

Z. 2. Der Name בתען kommt hier zuerst vor. Auffällig ist, dass der Trenner am Anfang von Z. 2 und nicht am Ende der ersten Zeile steht.

55.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1569. Weissgelber Kalksandstein. Höhe 29 cm. Grabstele mit ganz flach aus der Platte herausgearbeiteter Gesichtsmaske. Die Augen sind durch Rhomben, der Mund durch eine Ellipse, die Nase durch eine unten verbundene Doppellinie bezeichnet. Eine wagrechte Linie, die das Gesicht nach oben abgrenzt, soll vielleicht eine Kopfbinde oder den Haaransatz darstellen. Die Inschrift befindet sich, wie gewöhnlich, unter der Maske. Das untere Ende der Stele ist sehr bestossen und wahrscheinlich auch nie sorgfältig bearbeitet und geglättet gewesen.

ᚺ)◊

פרא

Fara'.

Zum Namen פרא, der im Altsüdarabischen bisher nicht belegt war, vgl. hebr. פרא und nordar. فرأ *equus onager.*

56.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1572. Weissgelber, wenig kristalliner Kalksandstein. Höhe 39 cm. Grabstele mit Gesichtsmaske. Die rechte obere Ecke des Steins mit einem Teil der Gesichtsmaske ist abgeschlagen. Das Stück zeigt die gleiche rohe Ausführung wie die vorhergehenden Nummern.

በኀሪበአ

אבכרב

Abūkarib.

57.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1570. Weissgelber Muschelkalk. Höhe 35 cm. Grabstele mit Gesichtsmaske in roher Ausführung. Der obere Teil der Stele verbreitert sich ein wenig entsprechend dem Rund des Gesichtes.

𐩳𐩰𐩵𐩲

צ̇פדע

Ḍafdaᶜ.

Der Name צ̇פדע bedeutet « Frosch ». Wie im Nordarabischen werden auch im Altsüdarabischen als Personennamen mit Vorliebe Tierbezeichnungen verwendet. Es sei hier nur an folgende Namen erinnert: אשׂדם Löwe, לבאן desgl., לבאת Löwin, נמרם Panther, ד̄אבם Wolf, ת̄עלבן Fuchs, כלבם Hund, פרא Wildesel u. a. m.

(*Fortsetzung folgt.*)

La celebrazione della festa ܫܗܪܐܒܓܡܘܕ in Adiabene [1]

G. Messina - Roma

La descrizione della festa ܫܗܪܐܒܓܡܘܕ ricorre nella Cronaca di Arbela, scoperta dal Mingana nell'anno 1907 e nello stesso anno pubblicata [2]. Tale Cronaca oltre a parlarci degli inizi della chiesa di Adiabene, dei vari vescovi che vi si succedettero e dell'introduzione del Cristianesimo nel territorio della Mesopotamia, contiene non pochi accenni sugli usi e costumi dei popoli non cristiani ivi residenti.

La Cronaca risulta composta da un tal Mešīḥa Zekhā, il quale fu spinto a scriverla da un certo Pineḥas di dubbia identificazione, forse un alto dignitario della chiesa di Arbela. Per i tempi più antichi si serve dell'opera di un « maestro Abel », che viene espressamente citato in quattro passaggi, in uno dei quali è esplicitamente designato come « scrittore ».

Premetto qualche parola sul valore di questa cronaca su cui si è discusso anche recentemente.

Essa fu composta circa la metà del secolo VI sotto il re sassanide Cosroe I Anōšarvān e tratta di eventi dei cinque secoli precedenti. Il suo valore quindi non può misurarsi se non dal valore delle fonti usate, dal suo confronto con altre relazioni analoghe indipendenti o anche dal suo intrinseco contenuto.

A principio quasi tutti quelli che si occuparono di essa caddero d'accordo nell'attribuirle una grande importanza. Ma il bollandista P. Peeters, coll'autorità che gli viene dalle sue conoscenze dell'antica letteratura cristiana siriaca, levò una voce discordante e riassunse il suo giudizio in queste parole: « le memorie della persecuzione di

[1] Comunicazione letta al XIX Congresso internazionale degli Orientalisti a Roma 1935.

[2] A. Mingana, *Sources Syriaques*, vol. I, *Mšiḥa-Zkha* (Texte et traduction), Leipzig 1907; Ed. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, Abh. der Preuss. Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1915, Nr. 6.

Sapore II in Adiabene non hanno sopravvissuto che allo stato di resti, risparmiati dal capriccio del caso. Nessun agiografo locale ha avuto cura di farne un inventario metodico, simile a quello che fu abbozzato per la provincia vicina di Beth-Garmai. Nei testi autentici nulla tradisce la più piccola preoccupazione della coordinazione. Invano si cercano le vestigia sussistenti della tradizione, perchè nessun indizio probabile permette di credere alla esistenza di documenti scritti nel passato più lontano della chiesa di Arbela » (1). Questo giudizio complessivo su tutta la Cronaca poggia su un' indagine, che si limita alla parte di essa, che narra della persecuzione di Sapore II (339–379) e degli eventi susseguitisi, cioè solo alla parte finale della Cronaca.

Il Peeters prende le mosse dall' esame di una sola parte del documento, vi trova inesattezze, che del resto non sogliono far difetto in simili scritti, e poggiando su di esse pronunzia un giudizio negativo anche sulle altre parti. Sarebbe stato necessario esaminare le singole parti comparandole con analoghi documenti dell' epoca rispettiva e, dove ciò non riesce possibile, inquadrare la narrazione nel periodo e negli eventi storici contemporanei a noi conosciuti e vedere se ciò che si narra si accordi con essi e vi apporti nuova luce. E questo ultimo metodo deve usarsi specialmente per la parte più antica della Cronaca, che è nello stesso tempo la più importante, per la quale mancano documenti analoghi che si prestino al confronto.

Un metodo simile a quello del Peeters segue anche Ortiz de Urbina. Esamina è vero tutta intera la Cronaca, ma emette poi un giudizio identico sia per le parti della Cronaca che si prestano ad essere controllate da documenti analoghi della stessa epoca, sia per quella parte in cui tali riferimenti mancano. E il suo giudizio è tale che la svuota di ogni valore pratico: « un documento nel quale vi sono notizie confermate da altri scritti storici, nel quale non si omettono i punti meno gloriosi della Chiesa e dei vescovi, nel quale però si ammettono elementi leggendarii, si commettono anacronismi gravi, si tacciono avvenimenti il cui silenzio non è spiegabile, si narrano fatti che contradicono alla verità o riescono inverosimili nel complesso storico, un documento che non aumenta di particolari e di notizie a misura che si avvicinano i tempi descritti non manca

(1) P. Peeters, *Le « Passionnaire d'Adiabène »*, Analecta Bolland. 43 (1925) 302.

d'importanza per la storia, ma non può essere invocato come argomento di valore apodittico o dimostrativo allorchè si tratta di notizie che soltanto da esso vengono fornite. In una parola: ci troviamo dinanzi ad un documento di mediocre autorità storica, quindi deve essere adoperato con cautela » ([1]). Con ciò viene tolto al documento ogni valore indipendente in quelle parti in cui mancano documenti di confronto.

Più radicale e più logica, sebbene egualmente discutibile, è la posizione del Peeters, il quale non crede « all'esistenza di documenti scritti nel passato più lontano della Chiesa di Arbela ».

Ora eccetto che non si voglia pensare ad un falso, e gli argomenti addotti contro la Cronaca sono lungi dal provare ciò, bisogna prendere sul serio quello che la Cronaca riferisce come desunto dallo « scrittore » Abel, che vien citato quattro volte: ciò che presuppone l'esistenza di documenti scritti. Inoltre non è il primo caso in cui una cronaca basata su documenti scritti sia più fedele ed esatta per i tempi più antichi che per quelli più recenti: ciò dipende dal valore dei singoli documenti e nulla ci obbliga a credere che i documenti più antichi debbano essere meno fedeli o altrettanto infedeli che quelli più recenti ([2]). Per parte mia, a prescindere da errori o inesattezze facilmente spiegabili, nella parte della Cronaca che riferisce gli eventi del secolo II abbiamo un documento di valore e, senza ripetere gli argomenti che ho altrove esposti e che non è qui il caso di ripetere ([3]), ritengo di aver reso probabile che il cronista nella narrazione che ci offre sui primi cinque vescovi, cioè dall'anno 99 al 181, disponeva di fonti più precise che per i tempi posteriori e che egli si serve di documenti scritti da Abel, che secondo me non è altri che il sesto vescovo di Arbela (185–197).

Questa parte riveste importanza sia per le notizie che completano e spiegano altri episodi conosciuti da fonti storiche, sia per l'esattezza della cronologia.

Ed è proprio una citazione dello scrittore Abel, che ci narra una curiosa festa, che veniva celebrata ad Adiabene.

Dopo aver detto che la festa viene designata col nome ܫܗܪܐܒܠܫܘܕ, così ce la descrive: « la festa soleva aver luogo

([1]) Ortiz de Urbina, *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela,* Orientalia christ. period. 2 (1936), 32.

([2]) Lo stesso Sachau, o. c., p. 35 fa notare che le notizie che la Cronaca ci dà degli Arsacidi sono ben più pregevoli di quelle posteriori sui Sassanidi.

([3]) *La Cronaca di Arbela,* Civiltà Catt. 83 (1932) vol. II, pp. 362-376.

nel mese di Jyar (cioè in maggio). Gli uomini si radunavano da tutte le parti ad una grande sorgente e, dopo essersi bagnati, sedevano, cocevano e davano da mangiare ai loro schiavi. Essi però non prendevano cibo prima di aver gettato uno dei loro fanciulli nel fuoco, averne estratto fegato e reni e averli appesi sui rami di un albero vicino in segno della loro festa. Dopo ciò scoccavano molti dardi verso il cielo come in segno di gioia e ritornavano nelle loro case » (1).

Esaminerò in modo succinto tre questioni a proposito di questa descrizione: qual'è il carattere di questa festa, cioè che cosa s'intende commemorare con essa; inoltre qual'è l'epoca dell'anno in cui si celebrava e infine a che stirpe apparteneva la popolazione di Adiabene che celebrava una tale festa.

Quanto al carattere della festa già il SACHAU ebbe a segnalare le analogie che la descrizione di Abel presenta con la narrazione di Albīrūnī sulla festa del Tīragān, cioè sulla festa delle acque presso i Persiani (2). Il suggerimento di SACHAU era ben fondato: ciò si può rilevare anche dal nome della festa, tramandatoci dal cronista di Arbela, un nome di cui SACHAU non riuscì a conoscere il significato, ma che fu poi proposto da MARKWART, che lesse *šahr-āβ-āγām-vad,* cioè « (giorno) consacrato alla festa delle acque della regione ». Che questa festa abbia poi somiglianze con la festa delle acque presso i Persiani, cioè col Tīragān, si rileva dalla narrazione di Albīrūnī, che s'accorda con ciò che ci racconta Abel non solo nel carattere generale ma anche nei particolari, come ad esempio l'uso di scoccare dardi in occasione di essa e quello di bagnarsi.

In Albīrūnī (ed. SACHAU (3), testo, p. 220, 5-15; trad. p. 205, 15-39) si legge: « nel giorno 13, o Tīr rōz, (del mese Tīr) vi è una festa Tīragān, chiamata così a causa dell'identità del nome del mese e del giorno Delle due ragioni che diedero origine a tale festa la prima è questa, che Afrāsyāb, quando ebbe soggiogato il regno iranico, vincendo Minōčihr nel Tabaristān, questi gli domandò un favore: cioè che Afrāsyāb gli avrebbe restituito una parte del regno iranico così lunga e larga quanto una portata di freccia. In tale oc-

(1) MINGANA, testo, p. 4, 13-22; trad., p. 80; SACHAU, o. c., p. 43.

(2) SACHAU, o. c., p. 37.

(3) ED. SACHAU, *Chronologie orientalischer Völker von Albīrūnī,* Leipzig 1878 (testo); *Chronology of Ancient Nations,* London 1897 (traduzione).

casione vi era un genio presente, chiamato Isfandārmadh; questi ordinò che gli fosse portato un arco della grandezza ch'egli stesso aveva indicata al costruttore dell'arco, conforme a ciò che è manifestato nell'Avesta. Mandò poi a chiamare Arish, nobile pio e saggio uomo e gli ordinò di pigliare l'arco e di lanciare la freccia. Arish avanzò, si liberò delle vesti e disse: O re e voi tutti, guardate il mio corpo! sono libero da ferita e malessere. Conosco che quando avrò tirato con quest'arco e questa freccia, io cadrò in pezzi e la mia vita se ne andrà, ma ho determinato di sacrificarmi per voi. Allora si pose all'opera e tese l'arco con quanta forza Dio gli aveva dato, poi tirò e cadde in pezzi. Per volere di Dio il vento portò la freccia dal monte Ruyān fino alle ultime frontiere del Chorāsān fra la Ferghāna e il Tabaristān: la freccia percosse il tronco di un albero di noce, così largo che mai fu albero simile nel mondo. La distanza tra il luogo donde venne tirato il dardo e quello dove cadde era di 1000 parasanghe. Afrāsyāb e Minōčihr fecero un trattato sulla base di questo colpo che fu scoccato in questo giorno. In conseguenza il popolo ne fece un giorno di festa ».

Un po' più avanti Albīrūnī parlando della stessa festa del Tīragān (testo, p. 221, 6–12; trad. p. 206, 26-40) aggiunge: « nello stesso giorno i Persiani costumano di bagnarsi e la ragione è la seguente: quando Kai Khusrav ritornò dalla guerra contro Afrāsyāb, traversò in questo giorno la regione di Sāwa. Salì la montagna che sovrastava alla città, e separatosi dalle sue truppe si sedette ad una sorgente. Gli apparve allora l'angelo, alla cui vista ebbe tale terrore che giacque svenuto. Ma venne Wēğan, figlio di Gōδarz, quando egli fu ritornato in se. Questi spruzzò allora sulla faccia di lui un po' di quell'acqua, lo appoggiò ad una pietra lì vicina e disse al re: o re, *māndēš* i. e. non temere! E comandò di fabbricare un villaggio presso la fonte e lo chiamò *Māndēš;* in appresso il nome venne abbreviato e diventò *Āndēš*. Da allora sorse l'uso di bagnarsi in questa fonte e in tutte le altre, perchè da ciò si aspettava fortuna. Gli abitanti di Āmul si recano al mare del Chazari (il Caspio), giocano nell'acqua, si divertono e cercano di immergersi l'uno l'altro per tutto il giorno ».

L'accenno che Albīrūnī fa all'Avesta quando parla dell'episodio di Arish non può riferirsi se non a ciò che si dice in Yašt 8, 6-7. Quest'inno è consacrato a Tištrya, cioè a Tīr, di cui l'autore arabo descrive la festa, il Tīragān. In esso sotto una forma eroicizzata si narrano le gesta di Tištrya, la stella apportatrice della pioggia: si

descrive Tištrya qual destriero che si avvicina al mare Vourukarta, dimora di Apaurta, demone della siccità, che ritiene quindi le acque del mare, anch'egli in figura di destriero. Questi non permette a Tištrya l'accesso al mare; s'ingaggia quindi una lotta che termina la prima volta con svantaggio di quest'ultimo. Invocato però l'aiuto celeste ripiglia il combattimento e questa volta Tištrya ne esce vittorioso. Entra allora nel mare il quale ondeggia spumeggiante, Tištrya ne esce fuori e allora le nubi si elevano dal mare apportatrici di acque sulla terra.

Sotto tale colorito epico traspare il mito della lotta tra il demone della siccità e il genio della pioggia, la stella Tištrya, np. Tīr, la cui apparizione faceva sperare la pioggia. L'episodio che ci racconta Albīrūnī del contratto avvenuto tra Afrāsyāb e Arish ha lo stesso sostrato mitico. E ciò si rileva da un passo del Bundahišn (1) (ed. ANKLESARIA, p. 212, 2–5) in cui si racconta che Afrāsyāb durante il suo tirannico governo cagionò numerose sciagure e devastò il regno iranico rattenendo la pioggia, finchè Uzav non lo cacciò via e produsse la pioggia che ebbe nome « nuova pioggia ». Appare quindi ovvio il pensare che il mitico re non iranico, Afrāsyāb non è altro che la forma eroicizzata del demone della siccità Apaurta e allora sotto la figura di Arish, av. Erexša, mp. Erīč, ci si presenta un doppione della figura mitica di Tištrya, la stella apportatrice della pioggia. Si comprenderà allora il significato della potentissima frecciata (yašt 8, 6, 36) per mezzo della quale fu liberato il regno iranico da Afrāsyāb e alla cui commemorazione secondo Albīrūnī era consacrata la festa del Tīragān.

Il lanciar dardi contro il cielo che facevano gli abitanti di Adiabene non era che la commemorazione di questo avvenimento, tramandato in forma epica, di Arish che libera colla sua freccia il territorio iranico dalla siccità.

Ma del fatto curioso che nella festa di Adiabene si sacrificava un fanciullo buttandolo nel fuoco non appare traccia alcuna nella descrizione di Albīrūnī, nè d'altra parte si trova alcun accenno nella tradizione iranica che faccia pensare che tale costume sia esistito nell'Irān. Per un seguace della religione mazdea è inconcepibile un tale sacrificio; dal punto di vista mazdeo sarebbe un delitto irreparabile e costituirebbe una profanazione del fuoco. Non desta quindi

(1) Cf. G. MESSINA, *Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica*, Orientalia N. S. 4 (1935), 283.

stupore se Albīrūnī non parli di quest'uso che certamente non esistette in territorio iranico. Sappiamo d'altra parte che questo era un uso non solo cananeo ma anche babilonese-assiro (2 Reg. 17, 31). Secondo alcuni documenti cuneiformi, pubblicati da JOHNS (1), in taluni casi il figlio primogenito o la figlia primogenita dovevano essere offerti in sacrificio a Bēlit-ṣēri. Ma sembra che non si tratti di sacrificio reale, ma piuttosto di minaccia in caso di non osservanza di contratto (2). Sacrifici umani vengono attribuiti ai Mandei in Mesopotamia al principio dell'anno. Essi, secondo la cronaca siriaca pubblicata da Ignazio GUIDI (3), al principio dell'anno chiudevano in un'abitazione sotterranea un uomo, gli davano da mangiare durante un anno intero tutto ciò che egli desiderasse e infine al principio del nuovo anno lo sacrificavano.

Difficilmente si potrà pensare ad un sacrificio umano vero e reale da parte dei Mandei; verosimilmente si tratta di sacrifici sostitutivi di antichi sacrifici reali e quindi anche per la festa di Adiabene dobbiamo piuttosto pensare che si tratti di un sacrificio sostitutivo.

L'estrazione del fegato e dei reni, di cui narra Abel, lascia intravedere il vero carattere della cerimonia; al sacrificio umano seguiva l'osservazione dei visceri, specialmente fegato e reni, a scopo di presagio e di oracolo. Una tale osservazione veniva fatta regolarmente in Babilonia al principio dell'anno *zag-mu*, un costume che era noto anche agli scrittori greci.

Nella descrizione di Abel abbiamo quindi una celebrazione che, almeno in origine, aveva il carattere di festa del capod'anno: in parte si riattaccava all'antica tradizione iranica, ma si fuse poi con usi religiosi semitici e ci presenta quindi un sincretismo delle concezioni religiose di una classe dominatrice iranica, immigrata in Adiabene, con quelle di una popolazione semitica ivi residente.

(1) C. H. W. JOHNS, *Assyr. Deeds and Documents* I Nr. 310 Rev. 10, Nr. 436 Rev. 8, Nr. 474 Rev. 4.

(2) H. ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das Alte Test.*, Berlin 1930, p. 434.

(3) TH. NÖLDEKE, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, Sitzungsb. Wiener Ak. 128 (1893) IX, 37; sacrifici dell'embrione estratto violentemente sono attribuiti ai Mandei nello stesso testo, come agli gnostici da Epifanio, *haer.* 26 (ed. HOLL, Leipzig 1915, Bd. I, p. 282 nella collez. *Griech. christl. Schriftsteller*). Un accenno a sacrifizi di bambini si trova anche nella storia dell'apostolo Mārī, R. RAABE, *Gesch. des Apostels Dominus Mārī*, Leipzig 1893, p. 60 e spec. p 25.

***

Passo ora ad esaminare il secondo punto: l'epoca dell'anno in cui la festa sopra descritta veniva celebrata.

Ovviamente si aspetterebbe che la festa del Tīragān, descritta da Abel, avesse luogo nel mese consacrato a Tīr. Invece, come vedremo, questo non è il caso.

Secondo quello che ci riferisce la cronaca di Arbela, riportando il passo dello scrittore Abel, la festa era celebrata nel mese Jyar, cioè in maggio, e ciò durante il vescovato di Šemšon, che fu capo della chiesa di Arbela dall'anno 118 all'anno 123. Si tratta di sapere a quale epoca dell'anno civile iranico mobile corrisponde tale data. Perchè, come ha dimostrato A. von Gutschmid (1), per l'anno iranico si aveva allora un doppio computo: l'anno civile era un anno mobile di 12 mesi, ciascuno di 30 giorni, con cinque epagomene, cioè comprendeva in tutto 365 giorni: non avendo esso intercalazione ogni quattro anni andava dietro di un giorno dall'equinozio di primavera, che costituiva l'inizio dell'anno, ogni 120 anni andava indietro di un mese, cosicchè veniva a combaciare col principio dell'anno solo dopo un ciclo di 1440 anni. L'anno religioso concordava col civile nella sua formazione, ma cercò una corrispondenza coll'anno solare di 365 giorni, 6 ore e un minuto facendo un'intercalazione di un mese, quando le 6 ore e 1 minuto non computati assommavano a 30 giorni, cioè ogni 120 anni. Prendendo a base la tavola cronologica dei vari inizi degli anni civili persiani stabilita da Nöldeke (2) troviamo che il capod'anno al tempo del vescovo Šemšon cadde il 28 ottobre per gli anni 116-119 e il 27 ottobre per gli anni 120-123. Di conseguenza il mese Jyar, maggio, coincise in gran parte col settimo mese iranico, cioè col mese Mihr consacrato a Mithra, il qual mese negli anni in questione cominciò il 26 o rispettivamente il 25 aprile.

Ora nel calendario persiano non troviamo nel mese Mihr festa alcuna che presenti somiglianze particolari con quella descrittaci da Abel, perchè il Mihragān, la festa più sacra e più solenne, che ve-

(1) *Ueber das iranische Jahr: Kleine Schriften*, Bd. III, Leipzig 1892, p. 213-215; cf. anche Th. Nöldeke, *Gesch. der Perser und Araber*, Leyden 1879, p. 406 s.; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Bd. I, Leipzig 1906, p. 295 s.

(2) Nöldeke, o. c., p. 434, Anhang B.

niva celebrata nel Mihr rōz, il giorno 16 del mese Mihr, non ha alcun rapporto colle acque. Bisogna quindi ricercare se in altri calendari del territorio iranico si trova una festa simile al Tīragān celebrata nel mese consacrato a Mithra. Se si riesce a trovarla avremo anche un argomento per indicare la provenienza della popolazione iranica che dominava ad Adiabene.

Il calendario sogdiano non ci illumina su questo punto. Nella Chorasmia invece che si distingue per tradizioni e usi arcaici si celebrava il 13 del mese Ōmirē(air. Wahauš Miθrahya, pers. Mihr) quello che Albīrūnī chiama Čirē rōz (pers. Tīr rōz), una festa che lo scrittore arabo afferma esser tenuta nel territorio della Chorasmia in uguale venerazione come presso i persiani il Mihragān, la festa di Mithra (testo, p. 236, 12–13; trad., p. 224, 22–23). In qual modo avvenisse tale celebrazione Albīrūnī non ce lo descrive, ma è agevole dedurlo da quello che lo stesso autore ci racconta sulla celebrazione della festa di Tīr presso i Persiani, che cadeva però presso questi, come abbiamo visto, il 13, Tīr rōz. del quarto mese, Tīr māh.

Come si spiega una celebrazione del Tīragān, eseguita in un mese diverso da quello di Tīr e con carattere, come si è visto, almeno in origine, di festa dell'inizio dell'anno?

Per rispondere esaurientemente a questo quesito bisognerebbe affrontare la difficilissima questione dell'epoca che successivamente venne assegnata nella regione iranica quale inizio d'anno. Mi limito a riassumere brevemente quello che scrisse MARKWART [1] in un'indagine sul *Naurōz* (capod'anno).

L'anno, il cui inizio venne legato all'equinozio di primavera, e che modificato da opportune riforme vige anche adesso nell'Irān, è un anno relativamente recente del tempo achemenido, che si mantenne in seguito anche presso gli Arsacidi e i Sassanidi. Ma nei tempi anteriori agli Achemenidi, Persiani e forse Medi, secondo MARKWART, avevano un anno lunare fisso di 12 mesi, più un mese intercalato ogni due anni per farlo concordare coll'anno solare. L'intercalazione avveniva secondo il metodo babilonese, da cui differiva nei nomi iranici e nell'inizio, perchè prendeva le mosse come presso gli Ebrei dall'equinozio di autunno, non da quello di primavera, come presso i Babilonesi. Il primo mese era Bāgayādiš, cioè consa-

[1] J. MARKWART, *Das Naurōz*, Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930, p. 710–23.

crato al *bāga* i. e. Mithra, e la festa del nuovo anno era proprio quella di Mithra, il 16 del mese, chiamata in seguito Mihragān, considerata come la più solenne. Anche quando la festa del capod'anno fu assegnata al primo giorno dell'anno, *naurōz,* venne mantenuta anche quella di Mithra e parimente onorata.

Ma oltre a questo anno ci sono accenni per cui MARKWART ammette anche un anno che prendeva inizio al solstizio d'estate, il 21 giugno, quando il sole entra nel Cancro. L'inizio dell'anno allora non poteva che coincidere colla levata della stella Tištrya, np. Tīr, e il primo mese era quello consacrato a questa stella. In favore dell'esistenza di un antico anno iranico che aveva inizio col mese Tīr si può far anche valere yašt 8, 36: « questa (cioè la stella Tištrya) osservano, quando l'uomo tira l'anno alla fine, i signori che forniscono consiglio e gli animali selvaggi, che abitano le montagne, e quelli che si muovono in libertà, quando essa sorge, la quale si eleva sia con un anno buono per la regione, sia per un anno cattivo. Avranno le regioni arie un anno buono? »

Ciò premesso, è chiaro che nelle regioni in cui fu in uso l'anno che aveva inizio al solstizio d'estate il Tīragān che si celebrava il 13 del mese doveva aver luogo nei primi giorni di luglio e venir considerata come festa del principio dell'anno, analogamente a quella di Mithra per le regioni in cui vigeva l'anno, il cui inizio era fissato all'equinozio d'autunno.

L'esistenza di questo ultimo anno presso alcune regioni può farci ritenere come reminiscenza arcaica quello che Albīrūnī ci dice in varii passaggi, cioè che i Persiani scelsero come inizio dell'anno il solstizio d'estate (testo, 216, 13 ss.; 233, 14; 235, 17 ss.; trad., 201, 4 ss.; 220, 3 ss.; 223, 7 ss.) e che quindi il primo mese era quello di Tištrya. Potrebbe trattarsi di una tradizione da lui sentita e mal compresa, in quanto la applica ai Persiani sui quali aveva in altra parte del suo libro esplicitamente detto il loro anno aver inizio all'equinozio di primavera; ma non è da trascurare la possibilità che la sua affermazione poggi sul fatto che il capod'anno persiano dell'epoca di Isdegerde nel 632 secondo l'anno civile mobile cadde il 16 giugno cioè vicino al solstizio. L'anno che aveva inizio al solstizio doveva invece aver vigore non in Persia, ma nelle regioni orientali dell'Irān.

Quando l'anno iniziante all'equinozio di autunno fu introdotto nelle regioni dove vigeva l'anno che prendeva inizio dal solstizio d'estate, allora anche in queste regioni il mese consacrato a Mithra

diventò il primo, sotto il nome di Bāgayādiš. Il Tīragān dovette cedere il posto quale festa dell'inizio dell'anno in favore del Mihragān e fondersi con esso almeno in alcune regioni. Di tale fusione un relitto arcaico lo troviamo sia nel calendario della Chorasmia sia nella festa del Tīragān, che si celebrava ad Adiabene nel mese di Mihr e non in quello di Tīr.

***

Ciò che abbiamo esposto ci permette di dare una probabile risposta al terzo quesito propostoci: cioè a quale stirpe iranica appartenevano coloro che formavano la classe dirigente di Adiabene e che celebravano una simile festa.

Ben poco può concludersi dall'esame dei nomi iranici che ricorrono nella Cronaca di Arbela, perchè essi non sembrano presentare caratteristiche dialettali che permettano d'individuare la regione di origine degli immigrati iranici in Adiabene.

Il fatto però della festa da loro celebrata e dell'epoca in cui la celebravano, che non trova altro riscontro se non nella Chorasmia, suggerisce l'idea che la popolazione iranica dominante ad Adiabene non appartenesse alla stirpe dei Parti nè all'antica popolazione iranica dell'Assiria, ma piuttosto ad una stirpe guerriera proveniente dalla parte nord-orientale del territorio iranico (1).

(1) Un fatto curioso, che mostra l'opinione che i Giudei si facevano della popolazione iranica di Adiabene, è che il Targum a Geremia 51, 27 rende אשכנז con הדיב (Adiabene); cf. Salomon Funk, *Monumenta talmudica*, Bd. I, *Bibel und Babel*, Wien u. Leipzig 1913, p. 291, nr. 156-7. Se אשכנז è da correggersi, come alcuni opinano, con *Aškūz*, cioè Sciti, bisogna pensare che la popolazione iranica di Adiabene appariva ai Giudei più vicina ai popoli nordici di Geremia, che ai Medi a loro conosciuti, ciò che sarebbe un buon argomento per quanto siam venuti esponendo.

Babylonische Kriegsanleihen

A. Ungnad – Falkensee bei Berlin

Über staatliche Kriegsanleihen der Babylonier wissen wir nichts, jedenfalls aus dem einfachen Grunde, weil es solche damals nicht gab. Wohl aber bieten uns die neubabylonischen Verträge einige Beispiele privater Anleihen zum Zwecke des Krieges, die geschichtlichen Ereignissen eine persönliche Note geben und auch interessante Streiflichter auf die gesellschaftlichen Verhältnisse jener Zeiten werfen. Es handelt sich hier um Urkunden aus der Zeit Nebukadnezars, die in Verbindung stehen mit seinem Feldzuge gegen Amasis von Ägypten und dessen Verbündete. Dieser Krieg fand nach der Inschrift 78, 10-15, 22, Z. 13 ([1]) im 37. Jahre des Königs statt, d. h. 568 v. Chr.; die Vorbereitungen dafür mögen aber bereits ihre Auswirkungen im vorhergehenden Jahre gezeitigt haben. Es kommen folgende Verträge in Betracht, die wir hier in Übersetzung bringen wollen ([2]).

1. *Nbk.* 301 (Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor,* S. 176).

« 160 Kur Datteln, (Forderung) des Iddin-Marduk, des Sohnes des Iqîšâ aus der Familie Nûr-Sin, zu Lasten des Bêl-šumu-iškun, des Sohnes des Bêl-aḫḫê-iqîša aus der Familie Šippêa. Im Monat Araḫsamnu wird er vollwerte Datteln in Babylon am Flusse liefern.

(Es handelt sich um) Silber, das dem Mušêzib-Bêl, der in den Krieg ziehen musste, übergeben ist.

Nabû-kuṣuranni und Bêl-šulê-šimu, die Hausleute (des Bêl-šumu-iškun, sowie) ein Feld am Zwischendeich (?), das dem Bêl-

([1]) S. Langdon, *Neubabylonische Königsinschriften* (Leipzig 1912), S. 44 u. 206.

([2]) Die beiden ersten (*Nbk.* 301 u. 374) werden im 2. Bande der *NRV* (San Nicolò-Ungnad, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden* auch in Umschrift gebracht werden. Das MS für die Texte der Zeit Nebukadnezars liegt bereits vor.

šumu-iškun (gehört), sind Pfand des Iddin-Marduk. Ein anderer Gläubiger wird kein Verfügungsrecht darüber bekommen, bis dass Iddin-Marduk seine Datteln voll erhält.

Zeugen: Ibâ, Sohn des Bêl-šumu-iškun aus der Familie Šigûa; Kalbâ, Sohn des Bêl-rêmanni aus der Familie Muluššu; Mušêzib-Bêl, Sohn des Nabû-aḫḫê-bulliṭ aus der Familie Šippêa; Schreiber: Nabû-bân-aḫi, Sohn des Apkallu aus der Familie Ašlaku.

Babylon, den 21. Ab, 36. Jahr des Nebukadnezar, Königs von Babylon.

20 *biltu* von *ḫuṣâbi* (1) wird Bêl-šumu-iškun zugleich liefern.

Die früheren Verpflichtungen über Datteln und 12 Sekel (Silber) zu Lasten des Bêl-šumu-iškun sind getilgt..... ».

Die Unterlagen dieser Urkunde sind demnach die folgenden:

Mušêzib-Bêl hatte von dem bekannten Geschäftsmann Iddin-Marduk Geld erhalten. Ein Vetter von ihm verpflichtet sich nun, die Schuld dadurch abzutragen, dass er dem Iddin-Marduk nach der Ernte Datteln liefert. Zwei Sklaven und das Feld des Schuldners werden dem Iddin-Marduk für seine Forderung verpfändet. Die Forderung ist höher als die geliehene Geldsumme, da sie, wie aus dem Schlusspassus hervorgeht, auch frühere Schulden des Bêl-šumu-iškun einschliesst.

Besonders wichtig ist für uns die Bemerkung, dass Mušêzib-Bêl ' in den Krieg zog ': *ša a-na ma-dak-tum il-lik-ki.* Die richtige Deutung dieser Phrase ist m. W. bisher nicht gegeben worden. Es steht hier deutlich *ma-dak-tum,* nicht etwa *ma-kal-tum.* Letzteres las Tallqvist (*Die Sprache der Contracte Nabû-nâ'ids,* S. 37) und fasste es als *mâkaltu* ' Speise ' auf, was keinen Sinn ergibt. Unter dieses Stichwort kam es auch in die Wörterbücher von Delitzsch (S. 56) und Muss-Arnold (S. 537). Auch in Bezolds *Glossar* fehlt *madâktu.* Dieses ist sicherlich abzuleiten von *dâku* ' schlagen ' und bedeutet demnach ' Ort des Schlagens ', d. h. ' Kriegsschauplatz ', ' Krieg '.

Mušêzib-Bêl musste demnach in den Krieg, und da es fraglich war, ob er heil zurückkam, übernahm sein Vetter Bêl-šumu-iškun seine Verpflichtungen. Die Familie musste also im Kriegsfalle für diejenigen Angehörigen eintreten, die zum Kriegsdienst verpflichtet waren. Der

(1) Die Bedeutung von *biltu ša ḫuṣâbi,* wörtlich wohl ' Last von Schäften ', ist noch nicht restlos geklärt. Beim Pflug und Wagen dürfte *ḫuṣâbu* ' Deichsel ' bedeuten.

Krieger war jedoch noch nicht abgezogen, denn er bestätigt den Vertrag als Zeuge.

Es zeigt sich ferner, dass Patrizier, die Kriegsdienst leisteten, Aufwendungen auf eigene Rechnung zu machen hatten. Wahrscheinlich hatten sie zum mindesten für ihre Ausrüstung zu sorgen. Dass Mušêzib-Bêl ein Patrizier war, zeigt die Anführung des Familiennamens *Ašlaku* 'Bleicher'. Halbfreie Beamte (altbab. *muškênu*) werden nie mit Familiennamen genannt: sie hatten eben keinen. Es scheint weiter so, als ob die Patrizier selbst in zwei Klassen zerfielen, die aber in dieser Zeit nicht mehr getrennt sind. Denn ein Teil ihrer Familiennamen sind wirkliche Personennamen, wie hier der Familienname des Gläubigers (Nûr-Sin), andere sind ursprünglich Berufsnamen, wie hier der Familienname des Schuldners (Ašlaku 'Bleicher'). Häufig sind Familiennamen wie 'Schmied', 'Fischer', 'Töpfer' u. ä. Wir können hier nicht näher auf diese Fragen eingehen (1). Es ist aber wahrscheinlich, dass diese Berufsnamen erst später als Patriziernamen aufgekommen sind. Es mögen sich ähnliche Kämpfe unter den Freien abgespielt haben, wie bei uns im ausgehenden Mittelalter und später, wo die Zünfte um Gleichberechtigung mit den Patrizierfamilien, namentlich in der Stadtverwaltung, kämpften. In Babylonien sind derartige Kämpfe um die Gleichberechtigung nicht bezeugt; aber die Verschiedenheit der Familiennamen spricht doch dafür, dass es unter den Freien einmal Unterschiede gegeben hat.

Unsere Urkunde stammt aus dem August des Jahres 569 v. Chr. Der Krieg gegen Amasis begann offiziell im nächsten Jahre. Aber es dürften schon Vorbereitungen i. J. 569 getroffen worden sein, wie aus unserer Urkunde erhellt. Mušêzib-Bêl 'zog' in den Krieg, d. h. er war bereits Soldat, als seine Ausrüstung beendet war. Inzwischen wartete er zu Hause auf die Marschorder und konnte somit dem vorliegenden Vertrage als Zeuge beiwohnen.

2. *Nbk.* 374 (Strassmaier, a. a. O., S. 221). Der Text ist sehr beschädigt, aber eine Rekonstruktion ist aufgrund ähnlicher Verträge leicht herzustellen. Er lautet:

« [So und soviel Aussaatfläche da und dort, Anteil an der Aussaatfläche, den Ardi-Tašmêtu, der Sohn des Eṭellu aus der Familie Arkât-ili-damqa, mit Ardi-Nergal, seinem Bruder, noch nicht aufgeteilt

(1) Für einige hierher gehörige Fragen bitte ich meinen Aufsatz über *Babylonische Familiennamen* in *Miscellanea Orientalia dedicata* Antonio Deimel (Rom 1935), S. 319 ff. zu vergleichen.

hatte; obere Langseite neben dem Felde des Šamaš-aḫ]ḫê-iddina, des Sohnes [des Bêl-šumu-iškun aus der Familie Akkija, des Käu]fers des Feldes; untere Langseite [neben dem Felde des T]aqîš-Gula, des Sohnes des Nabû-šumu-l[îšir aus der Familie Ar]kât-ili-damqa; obere Schmalseite: die königliche Landstrasse; untere [Schmalseite]: Feld inmitten des Feldes (1).

[Zusammen so und soviel Aussaatfläche hat von] Ardi-Nergal, dem Sohne des Eṭellu [aus der Familie Arkât]-ili-damqa, Šamaš-aḫḫê-iddina, [der Sohn des Bêl-š]umu-iškun aus der Familie Akkija, nachdem er den Kauf erklärt hatte, [für so und soviel Silber gekauft] zu [seinem vollen] Kaufpreise. (Lücke).

[So und soviel Silber hat Ardi-Nergal (2), der Sohn des E]ṭellu [aus der Familie Arkât-ili-damqa, auf Rechnung des] Ardi-Tašmêtu, [des Sohnes des Eṭellu aus der Familie] Arkât-ili-[damqa, aus der Hand des Šamaš-aḫḫê-iddina,] des Sohnes des Bêl-šumu-[iškun aus der Familie Akkija, als Kaufpreis seines Feldes,] und zwar das volle Silber, [empfangen].

[Er ist befriedigt, eine Forderungsklage hat] er nicht. [Nicht dürfen sie wieder darauf zurückkommen, um gegen einander] zu [klagen]. (Lücke).

Bei der Siegelung dieser Urkunde waren [in] Gegenwart des Širikti-M[arduk (?), des Disponenten] von Barsipa, des Sohnes des Nabû-dan aus der Familie [. . . . . , sowie des] Nabû-šumu-uṣur, des ‘Dito’ von [. . . . .], des Sohnes des Šulâ aus der Familie Ar[di-Ea] (?), und des Rich[ters] Imbâ, des Sohnes des Nabû-êreš aus der Familie [. . . . .] (mindestens 7 Zeugen und ein oder zwei Schreiber) (3).

[Bars]ipa, den [2]6 (?). S[iman] (?), 40. Jahr des [Nebuka]dnezar, Königs von Babylon.

[Im] Beisein der Bêlilîtu, der Ehefrau des Ardi-Tašmêtu.

[(Es handelt sich um) Silber, das z]um Kriegszuge [dem] Ardi-Tašmêtu gegeben war».

Als Grundlage für diese Urkunde haben wir etwa folgendes anzunehmen:

Ardi-Tašmêtu und sein Bruder Ardi-Nergal besassen ein Feld-

(1) Dieses bedeutet, dass eine Grenze nicht durch eine andere Örtlichkeit zu bestimmen ist, sondern mitten in das ganze, erst jetzt zu teilende Terrain fällt.

(2) Hier augenscheinlich ^{i}[*NE*]*R. GÁL* geschrieben.

(3) Zur Konstruktion des ganzen Abschnittes vgl. A. Ungnad in *Orientalia*, NS. V (1936), S. 124 f.

grundstück, das sie ererbt, aber noch nicht geteilt hatten. Ardi-Tašmêtu nahm am Feldzuge des Nebukadnezar teil und hatte dadurch Schulden machen müssen, die jedenfalls mit seiner Equipierung zusammenhingen. Um diese Schulden zu decken, verkauft nun sein Bruder Ardi-Nergal einen Teil (1) des gemeinsamen Besitzes an einen gewissen Šamaš-aḫḫê-iddina. Als Zeichen des Einverständnisses ist die Ehefrau des abwesenden Kriegers zugegen. Dass es sich um Kriegsschulden handelt, zeigt der letzte Satz: [*kaspu ša a-n*]*a a-la-ku ša ma-dak-ti nadnu* (!). Auch hier ist eine Lesung *ma-kal-ti* völlig ausgeschlossen.

Das Datum der Urkunde ist nicht ganz sicher. Wenn unsere Ergänzung richtig ist, stammt sie aus dem Juni 565 v. Chr. Der Krieg war damals gewiss schon zu Ende, sodass wir wohl anzunehmen haben, dass Ardi-Tašmêtu die Heimat nicht wiedersah.

3. *Nbk.* 382 (Strassmaier, a. a. O., S. 227). Dieser Text stammt aus einem andern Archiv als die beiden ersten. Er lautet:

« Nicht wird Kînâ, der Sohn des Nâdinu, wieder darauf zurückkommen, um wegen 62 Kur Datteln, die anstelle von $^1/_2$ Mine Silber, das dem Sin-mâr-šarri-uṣur, dem Sohn des Pâsija, dem Sklaven des Königssohnes Marduk-nâdin-aḫi (2), (gehörte), das er (3) im Kriege dem Tabnêa, dem Sohne des Marduk-šâkin-šumi aus der Familie Dâbibi, überlassen hatte, nachdem (bereits) Ardija, der Sohn des Gimillu aus der Familie Epêš-ili, und Nabû-ḫîṭu-mêšu, der Sklave des Tabnêa, als Vermittler des Tabnêa, statt den Kînâ, den Sohn des Nâdinu, zu begleichen, das Silber (direkt) dem Sin-mâr-šarri-uṣur, dem Sohne des Pâsija, für Rechnung des Tabnêa beglichen hatten, mit Ardija und Nabû-ḫîṭu-mêšu Klage zu führen.

Kînâ hat die 62 Kur Datteln, das Preisäquivalent von $^1/_2$ Mine Silber, beglichen bekommen.

Kînâ wird den Schein über $^1/_2$ Mine Silber des Sin-mâr-šarri-uṣur zu Lasten des Tabnêa und den Schein des Ardija herbeischaffen und dem Ardija übergeben. (Es folgen 2 Zeugen und der Schreiber).

Babylon, den 8. Schalt-Ulul, 41. Jahr des Nebukadnezar, Königs von Babylon ».

(1) Das zeigt die S. 248 Anm. 1 besprochene Grenzbestimmung.

(2) Dieser Sohn Nebukadnezars ist m. W. sonst nicht belegt. Da *mâr šarri* in der Regel « Kronprinz » bedeutet, könnte er der zum Nachfolger des Königs bestimmte Prinz gewesen sein. Möglicherweise starb er vor seinem Vater, sodass nun Amêl-Marduk zur Regierung kam.

(3) Doch wohl Sin-mâr-šarri-uṣur.

Dem sehr verschachtelten und syntaktisch nicht immer einwandfrei verfassten Vertrage dürften folgende Ereignisse zugrunde liegen:

Tabnêa hatte im Kriege Geld gebraucht und sich an den gewiss einflussreichen 'Sklaven' des Königssohnes gewendet. Dieser hatte ihm Geld vorgeschossen, aber gleichzeitig verlangt, dass Tabnêa die Schuld in Datteln an Kînâ bezahlen solle, bei dem der prinzliche Sklave wohl selbst Schulden zu begleichen hatte. Durch Vermittlung zweier Boten wird das geliehene Geld direkt an den Sklaven des Königssohnes zurückgezahlt. Kînâ bestand aber auf seiner Forderung an Tabnêa, und es musste erst durch das Gericht festgestellt werden, dass die Summe bezahlt sei. Kînâ verpflichtet sich nun, die Sache nicht weiter zu betreiben und die Schuldscheine, die in Frage kamen (1), an Ardija, den Bevollmächtigten des Tabnêa, auszuliefern.

Die Urkunde stammt aus dem 41. Jahr des Königs, d. h. 564 v. Chr. Da Tabnêa nicht persönlich auftritt, scheint es so, als ob er nicht wieder aus dem Kriege zurückgekehrt sei, und dass Ardija hier als Sachwalter oder Testamentsvollstrecker die Angelegenheiten des Tabnêa regelt. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist auch in unserer Urkunde deutlich *ina ma-dak-tum* geschrieben. Es wird auch hier der Krieg gegen Amasis gemeint sein, der schon längst vorüber war, der aber auf privatrechtlichem Gebiete noch allerlei Folgen zeitigte.

Anhangsweise sei noch auf einen weiteren Text hingewiesen, der unsere Auffassung von *madâktu* bestätigt: *VS* VI 202 (*NR V* I 805). Er lautet:

« 10 Minen Silber, das für Arbeit am Tempel des Nimurta übergeben war, haben wir, sobald wir es beschlagnahmt (?) haben, den 300 Geweihten, die nach Aššur ziehen müssen, übergeben. 2 Kur Salz, 2 Kur Senf (und) 1 Pi Öl ist ihnen gleichzeitig übergeben worden (2).

Am 27. Ab ist der Bischof in den Krieg gegangen.

Am 29. Ab sind die 300 Geweihten mit Zêrûtu zum Kriege abgezogen.

Am 29. Ab ist Marduka vor den König hineingegangen.

Den 29. Ab des 12. Jahres ».

Wir sehen hier, dass die Geweihten auch zum Kriegsdienst herangezogen wurden. Ihr Führer war gewiss der Bevollmächtigte

(1) Die Frage, wie die einzelnen Schuldscheine von Hand zu Hand gegangen sind, kann hier nicht weiter untersucht werden.

(2) Man beachte die grosse Menge Salz und Senf für die 300 Leute, die darauf hindeutet, dass man mit einem langen Feldzuge rechnete. Andere Lebensmittel wurden gewiss unterwegs requiriert.

(*qîpu*) des Tempels, dessen Stellung mit der eines Bischofs verglichen werden könnte, soweit es sich nicht um kriegerische Ereignisse handelt. Man darf aber daran erinnern, dass hohe geistliche Herren — man denke etwa an die Rolle, die die Äbte von St. Gallen und von Reichenau in SCHEFFELS *Ekkehard* im Kampfe gegen die Ungarn spielen — an der Spitze ihrer Ordensbrüder sich in Fällen dringender Gefahr einem Kampfe nicht entzogen. In unserer Urkunde heisst es von den Geweihten (*širaka*): *a-na ma-dak-ti it-ta-ṣu-ú*. Die Lesung ist ganz sicher. Ebenso heisst es von dem *qîpu*: *a-na ma-dak-ti it-ta-lak*. Der Königsname fehlt in unserer Urkunde, die wohl sicher ein Brief ist. Er ist aber leicht zu ergänzen, und zwar mit Hilfe der Chronik GADD (1). Es heisst hier bei dem Bericht über das 12. Jahr Nabupolassars, dass im Monat Ab die Meder gegen Niniveh zogen, dass sie Aššur eroberten und zerstörten, dass indes die verbündeten Babylonier den Kampf nicht ‘ erreichten ’, d. h. zu spät kamen, dass dann aber das Bündnis zwischen dem König von Akkad (Babylonien) mit dem Meder Uaxištar (offenbar in der Stadt Aššur) vertieft wurde (2).

Unser Text zeigt, dass diese Angaben der Chronik richtig sind: denn Ende des Monats Ab finden wir die Babylonier noch mit den Vorbereitungen zum Kriege beschäftigt. Somit ist diese zeitgenössische Urkunde von besonderer geschichtlicher Bedeutung.

(1) C. J. GADD, *The Fall of Nineveh* (London 1923). Es ist der Text B. M. 21901.

(2) Obverse, Z. 24 bis 30.

Die *t*-Form des akkadischen Verbs

A. Ungnad – Falkensee bei Berlin

Die *t*-Form des akkadischen Verbs steht jetzt im Mittelpunkt des Interesses der Grammatiker: neuerdings haben zwei Forscher Thesen darüber aufgestellt, A. Goetze (1) und L. Oppenheim (2). Beide Thesen sind kompliziert und schwer verständlich. Daher wird es nicht unzweckmässig sein, eine dritte These aufzustellen, die den Vorzug der Einfachheit hat, wobei jede Diskussion der anderen Thesen vermieden werden soll. Wenn ich mich hier besonders auf das neubabylonische Material stütze, so geschieht das aus dem Grunde, weil bei der Ausarbeitung meines noch ungedruckten Glossars zu den neubabylonischen Rechtsurkunden (3) i. J. 1935 sich ergab, dass nicht, wie Oppenheim bemerkt (4), sich hier blosse Spuren einer Differenzierung finden, sondern dass die Unterscheidung der *t*-Formen von denen ohne *t* geradezu klassisch ist, und da mir dieses Material besonders naheliegt, werde ich es hier hauptsächlich heranziehen. Dass ich nicht die ganze akkadische Literatur auf *t*-Formen hin durchgearbeitet habe, will ich nicht in Abrede stellen; die Richtigkeit meiner These bewährte sich aber überall. Weiter sind die späten Texte deswegen besonders geeignet, weil sie die letzten Ausläufer einer langen Entwicklung sind. Hier könnten die Unterschiede zwischen verwandten Verbalformen bereits verwischt sein. Sind sie es aber nicht, so ist die Überzeugungskraft meiner These umso grösser.

(1) *JAOS* LVI, S. 297 ff.

(2) *WZKM* XLII, S. 1 ff.

(3) Der Druck des MS (etwa 18 Bogen) gilt heute als unmöglich. Ich hoffe aber, dass es doch noch einmal erscheinen kann, was auch deshalb wünschenswert wäre, weil ich von vielem Hergebrachten abweiche.

(4) a. a. O., S. 30.

Um das Resultat vorweg zu nehmen:

Formen ohne *t* bezeichnen eine Handlung als eine, die durch äusseren Anstoss geschieht, solche mit *t* dagegen als eine, die durch inneren Trieb erfolgt, also:

iddin 'er übergab', weil äussere Umstände ihn dazu veranlassten;

ittadin 'er übergab', weil er sich dazu von sich selbst aus angetrieben fühlte.

Beispiele (wo nichts anderes angegeben aus *VS* III-VI):

Wenn Zeugen vor Gericht geladen werden, heisst es *ú-ka-nu* 'er wird durch Zeugnis erweisen' (z. B. *Nbk.* 365, 3; vgl. 366, 5; 419, 4 u. ö.); denn der Zwang, Zeugnis abzulegen, ist etwas, was an den Betreffenden von aussen herantritt. Weiter aber heisst es: *ki-i uk-ten-nu-uš* (*za-ki*) 'wenn er (es) ihm nachweist, so ist er quitt' (z. B. *Nbk.* 366, 10 und so stets); ebenso negativ: *ki-i la uk-ten-nu-uš* 'wenn er (es) ihm nicht nachweist', so trifft ihn die Verantwortung. Hier ist der *t*-Stamm notwendig, weil das Erscheinen zum Zeugnis in das persönliche Belieben des Geladenen gestellt ist. Er kann kommen oder nicht kommen, wie er will, oder wie es ihm sein Inneres eingibt; dann hat er aber die Folgen zu tragen.

Wenn Sklaven oder Häftlinge vorzuführen sind, heisst es stets, der Verantwortliche *ib-ba-kam-ma* o. ä. im Stamm ohne *t*; vgl. z. B. VI 185, wo jemand erklärt (Z. 8): *a-na NN lu-bu-ka* 'ich will den (!) NN herbeiholen', weil ich es tun muss, um meinen Zweck zu erreichen. Aber Z. 13 lesen wir: [*ki-i*] *la i-tab-ka* 'wenn er (aus bösem Willen, nicht aber weil die Umstände es nicht anders gestatten,) die Herbeiholung unterlässt'.

Wenn jemand etwas zu liefern hat, heisst es stets *i-nam-din*: (die Umstände verlangen es, dass) 'er bezahlt oder liefert'. Fortgefahren wird dann aber: *ki-i la it-tan-nu* (aus *ittadnu*) 'wenn er (weil es ihm so in den Kram passt,) die Zahlung oder Lieferung unterlässt', z. B. IV 3, 7; 8, 5; 12, 5 u. passim

Einige weitere Beispiele:

Man sagt stets: *ša it-ta-bal-ki-tu* o. ä. im *t*-Stamm: 'wer (den Vertrag) böswillig übertritt', soll bestraft werden; denn wenn er den Vertrag übertritt infolge äusserer Umstände, für die er nicht verantwortlich ist, so tritt jedenfalls auch keine Strafe ein.

Die Beispiele liessen sich unendlich vermehren. Wir wollen aus der späteren Literatur nur noch auf den Stamm *ḫlq* hinweisen.

V 21, 5 beklagt sich ein alter, schwacher Mann, der übrigens

nicht mehr richtig sprechen kann (er sagt: *mar-ṣu-ka* statt *marṣâku, bal-ṭu-ka* statt *balṭâku, lu-ú-uš-a-di-gi-li* statt *lûšadgil*), dass sein Bruder ihn im Stiche gelassen hat, und dass sein Sohn ihn habe verkommen lassen (*uḫ* (!)*-te-le-eq-an-ni*: ‘ er liess mich absichtlich verkommen ’.

VI 253, 4 erklärt jemand vor Zeugen: *a-na-ku mâr-ú* (?)*-a ʰrêšu ša ᵈŠamaš ul-taḫ-liq* ‘ ich selbst habe meinem Sohne, dem Aufseher des Šamaš, durch meine Schuld zur Flucht verholfen (und weiss, wo er sich aufhält) ’.

Man ersieht, wie man den *t*-Stamm übersetzen kann: ‘ absichtlich, mit Willen, gutwillig, böswillig ’ u. a. m. Das wirft auch Licht auf Gesetze wie Ḫammurapi §§ 195 ff., wo überall von absichtlicher, nicht fahrlässiger Körperverletzung die Rede ist, wie die *t*-Stämme zeigen. Das gilt auch für ‘ Auge um Auge ’, ‘ Zahn um Zahn ’: stösst jemand unabsichtlich jemandem ein Auge aus, so wird das nicht nach diesem Prinzip vergolten. In den Strafbestimmungen steht natürlich die Form ohne *t*; denn die Strafe ist als etwas gedacht, das aus einem ausserhalb des Menschen stehenden Sittengesetz hervorgeht, das nicht willkürlich ist.

Werden mehrere absichtliche Taten verbunden, so genügt es, die Absicht nur einmal zum Ausdruck zu bringen, wie § 209: *imḫaṣmā ... uštaddîšī*, wie wir ja auch nicht sagen: er schlug sie absichtlich, wodurch er ihr absichtlich eine Fehlgeburt veranlasste. Am besten kann man in solchen Fällen übersetzen: ‘ veranlasste absichtlich durch Schläge eine Fehlgeburt ’. Zweimal muss die Absicht zum Ausdruck gebracht werden, wenn sich aus der ersten absichtlichen Handlung die zweite absichtliche nicht von selbst ergibt, wie etwa in § 136: hier ist der Fall gesetzt, dass ein Emigrant heimkehrt (weil er es will, deshalb *t*-Stamm) und dann seine frühere Ehefrau wieder haben will, weil er es will (deshalb *t*-Stamm). Er könnte ja freiwillig heimkehren, aber keine Lust haben, die Frau wieder zu heiraten! Vgl. u. a. § 141, wo die Absicht nur beim ersten Verbum ausgedrückt ist.

Viele Einzelfälle bedürfen natürlich noch einer eingehenden Vertiefung in die babylonische Psyche, wenn man sie richtig beurteilen will: so etwa *ana šîmti ittalak* ‘ er starb von sich aus ’, wobei man das biblische ‘ er war alt und lebenssatt ’ vergleichen kann. Es wird sich in solchen Fällen um Menschen handeln, denen der Tod als Erlösung kommt. Wieder anders liegen die Verhältnisse in Verkaufsverträgen, wo es immer heisst *iddin*, nie *ittadin*, obwohl der Verkauf

ein gewollter zu sein scheint. Er ist es aber doch nur bis zu einem gewissen Grade; denn nach erfolgter Abrede und namentlich nach Empfang des Geldes muss die Übergabe erfolgen. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei Schenkungen, wo es immer heisst *pânîšū ušadgil,* nie *uštadgil;* denn die Schenkung ist auch nur teilweise freiwillig: man denke daran, wie wenig freiwillig alte Leute sich aufs Altenteil setzen lassen. Daneben finden sich auch Fälle, wo der G-Stamm lediglich deshalb gesetzt ist, weil man keine Veranlassung sah, die Absichtlichkeit hervorzuheben. Wir werden deshalb den unvermehrten Stamm am besten mit dem einfachen Verb übersetzen und nur, wenn der Zusammenhang es erfordert, ein ' müssen, sollen ' o. ä. hinzufügen. Dagegen müssen wir bei den *t*-Stämmen den ' inneren Antrieb ' irgendwie zum Ausdruck bringen.

Ich bin überzeugt, dass meine Auffassung noch manche Feinheit des babylonischen Seelenlebens zum Vorschein bringen wird, wenn man erst einmal damit beginnt, den *t*-Stämmen ihren psychologischen Inhalt abzulauschen.

RECENSIONES

Cecil M. Firth and J. E. Quibell, *The Step Pyramid* (= *Service des Antiquités de l'Égypte. Excavations at Saqqara*). With Plans by J.-P. Lauer. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1936. Vol. I. *Text.* In-4°, VIII-144 pp., 1 pl., 23 fig. (P. T. 100). Vol. II. *Plates.* In-4°, VII pp., 100 pl. (P. T. 230).

Jean-Philippe Lauer, *La Pyramide à degrés. L'Architecture* (= *Service des Antiquités de l'Égypte. Fouilles à Saqqarah*). Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1936. T. I. *Texte.* In-4°, VIII-254 pp., 1 pl., 249 fig. (P. T. 200). T. II. *Planches.* In-4°, 20 pp., 104 pl. (P. T. 220).

Zu den überraschendsten Ergebnissen führte eine Januar 1924 von C. M. Firth im Auftrag des 'Service des Antiquités' in Angriff genommene Grabung im Gebiet der bekannten Stufenpyramide (1) König Djosers bei Saqqāra, aus dem Anfang der 3. Dynastie (2778 v. Chr. —). Die nach C. M. Firth's Tode († 1930) von J. E. Quibell († 1935) und J.-P. Lauer (heute auch W. B. Emery) geleiteten Untersuchungen liegen nunmehr nach zahlreichen und eingehenden Teilberichten (vor allem in *Annales du Service,* XXIV [1924] ff) in allgemeiner Bearbeitung englisch vor, während J.-P. Lauer in seinem französischen Werk sich im besonderen der Architektur widmet. Die ausführlichen Textbände illustrieren jeweils ein mehr als 100 Tafeln enthaltender Band, reich an Photos, Plänen und Rekonstruktionen, wenngleich man sich zu mehr als einem Drittel derselben Darstellungen bediente.

(1) Lauer lehnt die Bezeichnung Stufenmastaba, die wegen der quadratischen Grundfläche gefordert ist, wieder ab (S. 7; vgl. L. Borchardt, *Die Entstehung der Pyramide,* Berlin 1928, S. 36 ff).

Man hatte zusätzliche Mastabas für Beamte und Familienglieder des Königs vermutet (QUIBELL S. 1). Das tatsächliche Mastabagrab Djosers wurde dabei in Oberägypten bei Bēt Ḫallāf gesehen, während die Anlage von Saqqāra die unterägyptische Opferstätte in Kenotaphform darstellen sollte. Lauer lehnt (S. 5, Anm. 1) diesen Gedanken endgültig wegen ungenügender Begründung ab, Firth entscheidet sich ebenso für Saqqāra als Grabstätte (S. 33). Der Name Djosers *nṯr–ḫ·t* findet sich mehrfach, so in den Gängen unter der Stufenmastaba selbst (FIRTH Tf. 18, 3).

Der Gesamtanlage liegt ein Grundriss im Masse der Umfassungsmauer (544 : 277 m in NS-Richtung) zugrunde (1). Durch diese gewaltige 10 m hohe Ringmauer zu führen, genügte ein nur ein Meter breiter Eingang in der SO-Ecke mit Scheintoren (FIRTH Tf. 33), wie sie so zahlreich im Grabungsgebiet vorgefunden wurden. Eine wundervolle Kolonnadenhalle, das Schönste vielleicht, mit den beiderseitigen Bündelsäulen, deren keine ohne Stützmauer gedacht werden konnte, geleitete durch einen schmalen gedeckten Gang in den weiten Südhof, den im Norden die Stufenmastaba, im Süden das 85 m lang hingestreckte Sarkophaggrab (auch ‘ Südgrab ’) in der Umfassungsmauer einfasste (2) (FIRTH Tf. 35-39). Das Südgrab, eine der sprechendsten, im Gesamtplan unerwarteten Anlagen, zeichnet sich neben seiner Sarkophagform besonders durch das Verwenden der vom Unterbau der Stufenmastaba längst bekannten mit Fayencekacheln verkleideten Gallerieanlagen aus. Schon vor 80 Jahren hat R. Lepsius eine Türe von der Stufenmastaba nach Berlin gebracht (vgl. FIRTH Tf. 13 ff; *Propyläen-Kunstgeschichte* II, Berlin 1925, S. 211). Die

(1) Lauer (S. 3) erinnert daran, wie die Massverhältnisse des Nischengrabes von Negāde gerade 54 : 27 m, also $^1/_{10}$ davon betragen. Nischengliederung der Ringmauer wie das Auftreten von 14 Torabschnitten (vgl. 14 Löwen um die Thronbasis, FIRTH Tf. 56) in Saqqāra bieten weitere Vergleichspunkte zum Negādegrab mit seinen 14 Mauerabsätzen.

(2) Lauer (S. 110 ff) schwankte, ob die Bestimmung dieses erst für das Djosergrab selbst gehaltenen Bauwerks in der Aufnahme der Eingeweide des toten Königs oder der ‘ placenta ’ zu sehen sei. Das Vorkommen von Kanopenkästen bzw. –vertiefungen in der SO-Ecke der späteren Mastabas (vgl. H. JUNKER, *Giza* II, Wien 1934, S. 110, 125) möchte mit anderem (LAUER a. a. O.) den Gedanken nahe legen; Lauer stimmt aber mehr für die andere Lösung. Auf einer der beiden Standarten, die im Südgrab (aber auch unter der Stufenmastaba selbst, vgl. FIRTH Tf. 17) auf 3 schönen Königsreliefs vor dem Herrscher aufgepflanzt stehen (FIRTH Tf. 40-42), erblickt er ein Hieroglyphenzeichen für ‘ placenta ’.

gegenüber liegende Stufenmastaba liess an sich wenigstens 6 Baupläne erkennen (LAUER Kap. I; Tf. 9; S. 216 ff; QUIBELL S. 86). Eine ursprüngliche Mastaba, zu der die Grabkammern des Ganzen zentral liegen (LAUER Tf. 16), erlebte eine Vergrösserung der quadratischen Basis, dann eine Erweiterung nach Osten zu (LAUER S. 10). Hernach erst erfolgte die Anlage des Stufenbaus, der nach unwichtiger Zwischenänderung seine schliessliche Form auf nochmals erweiterter Grundfläche mittels Vorstufe findet (FIRTH Tf. 20).

Der Eingang zur Stufenmastaba lag beim Totentempel im Norden (FIRTH Tf. 25-27). Östlich neben diesem an der Nordfront wurde der Serdāb mit der bekannten schönen Kalksteinstatue Djosers entdeckt (FIRTH Tf. 28-30); der Serdāb lehnt sich gegen die Mastaba, 2 kreisrunde kleine Löcher in 25 cm Abstand stellen die Vorläufer zum Serdābschlitz der späteren Mastabas dar. Firth denkt in erster Linie an die Räucherzeremonie gegen die herausblickende, aber völlig unsichtbare Statue (vgl. die Räucherpriester am Ti-Grab: G. STEINDORFF, *Das Grab des Ti,* Leipzig 1913, Tf. 132). In der 2 m hohen Kalksteinstatue des Königs wird man trotz der vorspringenden Unterlippe keinen Porträtversuch sehen dürfen.

Ein schmaler Gang aus der Eingangshalle, der schon für sehr beschränkten Zutritt von Laien zeugt, gibt einzig Möglichkeit, die Hebsed-Anlage zu betreten. Für den toten König bestimmt, erhob sich hier ein bauliches Kunstwerk, wie es in den folgenden Dynastien nur im Relief geboten wurde (FIRTH Tf. 67-68; LAUER S. 131), aber ebenso noch in Bubastis spät viel Gleiches aufweist (E. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II. in the Great Temple of Bubastis,* London 1892). Der Hebsed-Thron, soweit seine Reste erhalten waren, bildet hier eines der interessantesten Fundstücke (FIRTH Tf. 66). Ob die Gesamtreihe der verschieden grossen Kapellen beiderseits ober- und unterägyptische Gaue oder Ost- und Westdeltagaue einander gegenüberstellt wurde (LAUER), ist bei der ungenügenden Klärung der Hebsedanlage eine Frage geblieben. Der F-Tempel hinter dem Hebsedhof war nur von dort aus betretbar und wohl zugehörig (etwa als Umkleideraum für den König bei Zeremonien in verschiedener Tracht).

Im Winkel zwischen Hebsedbauten und Serdābhof schliessen sich die ' Gräber der Prinzessinnen ' (*Ḥtp-ḥr-nbtj* und *In·t-kȝ.ś*) an, deren Papyrusstamm- und Pflanzenbündelsäulen, eigenartige Kapitelle der Fassaden-Säulchen mit Lochung für Holzstangen und seitlich bandartig niederhängenden Lappen u. a. m., eine neuartige Archi-

tektur kennzeichnen (FIRTH Tf. 75-77). Die Begründung, mit der Lauer (S. 154 ff) diese beiden Bauwerke den Prinzessinnen aberkennt, hat viel für sich; eine anscheinende Gegenüberstellung von dreikantigen Papyrussäulen am nördlicher gelegenen und rundstämmigen (Lotus-)Säulen am südlicher gelegenen Bau bringt ihn zu dem Vorschlag der algemeineren Benennung ' Haus des Nordens ' und ' Haus des Südens '.

J.-P. Lauers ausgedehnte Studien an der reichen Architektur der Djoser Bauten lieferten äusserst geschickte und wahrscheinliche Wiederherstellungsversuche an den verschiedenen Tempeln, Kolonnade, Fassaden, an Scheintüren, Bedachung, Fensteranordnungen wie der Vielfalt vorkommender Säulen (1).

Die Erklärung der pferdehuffömigen ' Sockel ' im Südhof (FIRTH Tf. 72; LAUER S. 178 ff) als Male für rituelle Umzüge oder Läufe (vgl. FIRTH Tf. 42) bleibt wohl noch unsicher. Ihre schiefe Oberfläche spricht schon gegen die Annahme von Sockeln, ebenso ihr Durchmesser (einmal 11 m). Angesichts des D-förmigen Aufbaus am ' Haus des Südens ' (LAUER S. 168 f) ist man versucht, die Doppelgebilde im Südhof zu halbieren. In Betracht kommen noch 3 übereinander geschriebene (Plural?) ähnliche Zeichen auf den Stelen des Südgrabs (FIRTH, Tf. 42 z. B). Aber warum entspricht am ' Haus des Südens ' kein (bekanntes) Gegenüber, und was bedeutet im Südhof die Verdoppelung?

Das Vorfinden ausgedehnter ober- wie unterirdischer Magazine, der Fundstätten zahlloser schöner Steingefässe (bes. Alabaster, Diorit, Porphyr, vgl. FIRTH Tf. 96 ff), deren Gebrauch im Begräbnis allein bestand, ferner das Vorkommen weiterer Statuenbruchstücke, von Perlen, Stein- und Kupferwerkzeugen sei noch erwähnt. Wenn man bedenkt, das Chasechemui, der letzte König der 2. Dynastie, in seinem Grab bei Abydos (vgl. FL. PETRIE, *The Royal Tombs,* London 1900) mit dem ersten Kalksteinkernbau und zahlreichen Kupfergegenständen der Vorgänger Djosers ist, steht man so recht vor

(1) Die gelochten Kapitelle (LAUER Tf. 60. Man hat sie auch mit Hathorpilastern in Dēr al-Bahari zusammengebracht, vgl. die Hörner in Säulchen: E. NAVILLE, *The Temple of Deir el-Bahari,* IV, pl. 103), stehen wohl in Beziehung zu den vorstehenden Pfosten der alten *pr-wr*-Kapelle. Die Annahme von Maststützen spricht gegen die ägyptische Darstellungsweise, nach der sie nebeneinander stehen; auch entsprächen sonst 2 Masten 3-5 Pfosten. Es handelt sich wohl um eingesetzte Tragstangen für Gau- oder Göttersymbole (vgl. LAUER S. 161).

der Eigenart dieser Leistung angesichts des Gegebenen, unerhörte Glanzbauten zu schaffen.

Eine Anzahl Graffiti mit Texten, die von Besuchern besonders des NR an die Wände geschrieben wurden, bezeugen die Anwesenheit von Pharaonen, die ' den verewigten König Djoser besuchten ', und die Verehrung, die man ihm und Osiris dort darbrachte. Bis in die Zeit der 26. Dynastie (cf. FIRTH S. 15) wurde trotz der Räubereien der ersten Zwischenzeit im Tempelbezirk Kult ausgeübt. Gleichzeitig finden sich hier wie ähnlich am Grabmal von Sahurē (L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahurē,* Leipzig 1913, I, S. 104 ff, Abb. 132) Spuren des damals erwachten (geschichtlich-religiösen wie), archäologischen Interesses am AR: mit Tinte über die Reliefdarstellungen des Südgrabs gezogene Einteilungsfelder zu Studienzwecken.

Das nie vollendete Riesenwerk (FIRTH S. 88), aus Stein- und Kupferwerkzeugen (LAUER S. 232 f) geleistet, nötigt in Werden und Wiedererweckung (sie wird fortdauernd von ' Service des Antiquités ' weiterbetrieben) volle Achtung ab. Dass das Werk Djosers zwar Ziegelgrabbau und Steingefäss- wie etwa Steinplastikschöpfungen voraussetzt, jedoch in der Steinarchtiktur nur Geringes, zeigt die massive Bauweise, das Anlehnen aller Säulen an Stützwand oder Fassade; die starke Gliederung des Ganzen, viele Säulentypen, Ziegelgewölbe- und Holztür- wie Holzzaunnachahmungen in Stein (vgl. bes. LAUER S. 191 ff), ja Ziegel in Kalkstein nachgebildet (Verkleidung der Ringmauer), dies alles kennzeichnet das Beginnende, Versuchsweise der Baukunst Djosers wie seines Architekten Imhotep (1), die sich aus der Gedankenwelt des Holzes (LAUER S. 203) erst ablösen musste. Ein beständiges Bessern lässt sich nach Lauer (S. 227) schon während der langen Bauzeit beobachten. Als die Steinbaukunst schliesslich festen Boden gewonnen hatte, drängte sie notwendig jene noch ' fremden ' Züge hinaus: im ersten Stoss dieser Gegenbewegung folgte so die einfach-wuchtige Zeit der 4. Dynastie, die in Pyramide und Totentempel gleichsam nur noch Architektonik kennt. Die 5. Dynastie greift erst wieder auf eine zierlichere Bauweise mit Reliefwänden und grösserer Gliederung zurück, unter offenbarem Anschluss an die Zeit Königs Djosers. H. Junker hat (*ÄZ.* LXIII (1928) S. 1 ff) in hervorragender Weise die Bauweise König Djosers mit seiner ganzen

(1) Die Ergänzung der Sockelinschrift mit seinem Namen fordert einen weiteren Beamtennamen, da Eigennamen stets dem Titel folgen, vgl. FIRTH Tf. 58 u. 90; *Ann. d. Serv.* XXVI (1926) 177 ff).

unübersichtlichen Anlage, die vielfach im Grundriss wie ein Ineinanderbauen ohne Endplan erscheint, aufgezeigt, und zugleich auf die fast unbegreifliche Grösse und Schönheit dieses vom ' Service des Antiquités ' uns wiedergeschenkten Erstlingswerks der klassischen Zeit Ägyptens hingewiesen.

Nicht nur die Ägyptologie, sondern die Wissenschaft überhaupt ist dem ' Service des Antiquités ' zu grösstem Dank verpflichtet, einmal wegen der unverdrossenen, mühsamen Arbeit mit dem Spaten auf dem ehrwürdigen Boden des Nillandes, besonders aber weil die Entdeckungen und Früchte dieser Grabungen auch recht bald der wissenschaftlichen Welt in gründlich durchgearbeiteten Veröffentlichungen zugänglich gemacht werden. Diese Bände, in rascher Folge herausgegeben, ohne allen überflüssigen Luxus, sind in ihrer wohltuenden vornehmen Sachlichkeit der Ausstattung, mit ihren zahlreichen vorzüglichen Photos, ihren Plänen ein steter Beweis und ein immer neues Zeugnis für das ununterbrochene, lebendige Wachsen des ' Service des Antiquités ', für sein Bemühen, unbekümmert um die Weltkrise, die ja auch viele Wissenschaften betroffen hat, die Ägyptologie zu fördern und ihr neue Freunde zu gewinnen.

H. Stock.

---

1) Walther Wolf, *Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur* (= *Leipziger Ägyptologische Studien,* hrsg. v. W. Wolf, 1. H.). Glückstadt 1935. J. J. Augustin. In-8°, 31 S., 2 Taf., 3 Abb. RM. 3.—

2) Joachim Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (= Id., 2. H.). 1935. In-8°, 81 S. RM. 5.—

3) Kurt Sethe, *Das hieroglyphische Schriftsystem* (= Id., 3. H.). 1935. In-8°, 25 S., 2 Taf., 1 Abb. RM. 2.—

4) Georg Steindorff u. Walther Wolf, *Die Thebanische Gräberwelt* (= Id., 4. H.). 1936. In-8°, 100 S., 1 K., 25 Taf., 39 Abb. RM. 10.—

1) Die Serie, die ' aus dem Geiste unserer Zeit die ägyptische Kultur in ihrer Besonderheit und damit unmittelbar den ägyptischen Menschen als ihren Träger zu fassen sucht ', wird mit der Arbeit über Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur vom

Herausgeber der Folge selbst eröffnet. Der Verfasser sucht darin für zwei Lebensgebiete des alten Ägyptens, das der bildenden Kunst und der Religion, darzutun, dass die eigentlich formende Kraft aus der Gemeinschaft geflossen ist, während dem Individuum nur eine auflösende, ja zersetzende Wirkung beschieden war. Diese formenden Kräfte des Gemeinschaftsbewusstseins, die Verhinderung der Individualismus sind dem Boden der ägyptischen Landschaft und Blut der ägyptischen Rasse zu verdanken.

Der Verfasser hat sich in kühnem und richtigem Spürsinn an eine Grundfrage der Antike, ja der Geschichte überhaupt gewagt, an die Frage nach dem Anteil der Gemeinschaft und des Individuums an der Kultur. Er beantwortet sie auf der neuen Anschauung fussend grundsätzlich zugunsten der Gemeinschaft und zuungunsten des Individuums.

Es sei dem Rezensenten gestattet, zunächst zu der grundsätzlichen Frage Stellung zu nehmen und dann insbesondere auf das Gebiet der ägyptischen Religion einzugehen. Die Gemeinschaft wirkt durch das Individuum. Je geistig reicher das Individuum ist, je mehr es aus seinem Können herausholt, um so mehr leistet auch die Gemeinschaft. Denn Individuum und Gemeinschaft sind Korrelate. Gemeinschaft ist tatsächlich etwas anderes als nur eine Summe von Individuen; das wäre eine Masse, wie ein Stapel von Zahnrädern, selbst ein geordneter, noch keine maschinelle Übertragungsanlage ist. Und es würde auch niemals eine Maschinenanlage zustande kommen, wenn alle Einzelteile genau die gleiche Form hätten. Sie müssen individuell geprägt und gestaltet sein, damit sich das Zusammenarbeiten, das harmonische Ganze ergeben kann. Was für diese materiellen Gebiete gilt, hat noch in viel höherer Weise Gültigkeit für die geistigen Wirklichkeiten und Werte. Darum finden wir ja auch in der neuen Anschauung so stark das Führerprinzip auf den verschiedensten Gebieten betont, damit eben geistig reiche Individuen die Gemeinschaft möglichst heben, möglichst viel mit und durch die Gemeinschaft leisten.

Zu den Ausführungen über die ägyptische Religion scheint uns folgendes zu bemerken. Nach dem Verfasser ist jede Kultur zu Gott (S. 25). Das sagt zunächst, dass sie Gott als Ziel hat, und dass sie folglich auch von dieser Beziehung aus zu beurteilen ist. Aber diese Beziehung gilt für die Gemeinschaft und für das Individuum durch und in der Gemeinschaft. Freilich die Äusserung dieser Beziehung, das Sichtbarwerden dieser Bindung wird naturgemäss bei der Gemeinschaft anders sein als beim Individuum. Die Gemeinschaft wird sich objektiver äussern, namentlich wenn sie durch ihre offiziellen Vertreter spricht. Der Einzelne wird sich selbstverständlich persönlicher seinem Gotte gegenüber aussprechen. Deshalb nun von Staats(= Gemeinschafts)religion im Gegensatz zur Individual- oder Volksreligion zu sprechen und in der Abtrennung der letzteren in Ägypten einen Ansatz des Individualismus zu sehen, scheint doch wohl zum wenigsten überspitzt zu sein.

Das Fehlen der Erlösungslehre in der ägyptischen Religion, das Wolf als Beweis für den Gemeinschaftsgeist des ägyptischen Volkes ansieht, rührt nicht davon her, sondern von einer mechanisch-äusserlichen Auffassung des Wesens der Sünde, die sicher schon rein ethnologisch als Dekadenzerscheinung, nicht aber als Aufstieg oder Höhe zu werten ist. Denn gerade wenn die Kultur zu Gott ist, dann gilt das für die Gemeinschaft als Organismus, aber ebenso für die Teile dieses Organismus. Da diese jedoch freie Wesen sind, die nicht maschinenmässig in die Gemeinschaft gebunden werden, so sind sie für ihre Taten der Gemeinschaft, sich selbst und Gott gegenüber, zu dem doch die Gemeinschaft hingeordnet ist, haftbar (1). Diese Haftung kann freilich verschieden ausgelegt werden.

Richtig hat der Verfasser die Stellung der ägyptischen Kultur zu den Kräften des Blutes dargestellt.

Zusammenfassend möchte Rezensent dem Herausgeber danken, dass er sich gleich im ersten Heft dieser Serie mit kühnem Wagemut an eine Grundfrage der Geschichte herangewagt hat, sie zum Teil scharfsinnig gesehen und behandelt hat. Wenn nach m. E. nicht alles richtig genug auseinander gehalten ist, so liegt das besonders in einer Überspitzung des Gemeinschaftsbegriffes, die in ihrer Anwendung auf die ägyptische Kultur dann auch zu Einseitigkeiten führen musste.

2) Im zweiten Heft der Sammlung legt J. Spiegel eine ausgezeichnete und sehr interessante Untersuchung über die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion vor. In der Pyramidenzeit sieht man in etwas mechanisch-materieller Auffassung im Jenseits eine reine Fortsetzung irdischen Besitzes, irdischer Güter, der im Leben errungenen Stellung, im Leben erworbener Eigenschaften, ohne eigentlich ethischen Wertmassstab. Mit dem Zusammenbruch dieses Zeitalters tritt die Auffassung von einem Gericht über die Taten des Menschen hervor, in dem der Mensch nach sittlichen Massstäben gemessen wird, ihm also ein Jenseits nach ethischer Wertung zugedacht ist. Ursprünglich knüpfte diese Gedankenreihe an den Sonnengott Rê an, wurde aber später auf den Totengott Osiris übertragen, so dass ein für den Ägypter grosses und ernstes Bild vom Totengericht entstand.

Der Verfasser hat mit feiner Hand und mit viel Geschick die schwierigen Fragen analysiert, den Stoff gut eingegliedert, so dass man ständig die Strasse sieht, auf der der Leser zur Höhe steigt.

(1) Wie der Verfasser die geschichtlich völlig unhaltbare Auffassung von der 1215 verkündeten Institution der Beichtpflicht vortragen kann, ist mir unerklärlich.

Leider ist aber die begriffliche Darbietung zum wenigsten im Ausdruck nicht immer ganz glücklich und durchsichtig, so wenn z. B. Gedankenreihen gegenübergestellt werden, die sich nicht gegenüberstehen u. ä. Auf einige wenige Punkte dieser Art in der Zusammenfassung am Schluss möchte ich kurz hinweisen. Das christliche Jüngste Gericht (S. 78) ist nur eine objektive Feststellung des Lebensresultates und die Sichtbarmachung desselben. Feind oder Freund Gottes ist der Mensch schon vorher; durch den Tod wird dieser Zustand nur verewigt, verlängert.

Auf die wenigstens in ihren Folgerungen überspitzte Auffassung der Gemeinschaft wurde schon oben (S. 262) hingewiesen. Selbst unter Zugrundelegung dieser Ansicht dürfte es sich schwerlich zeigen lassen, dass durch das ägyptische Lebensgefühl die vom Menschen getane Tat vom Individuellen gelöst und ihr ein unindividueller Charakter verliehen wurde, dem ein Akt der Busse widerspräche (S. 78).

Auch scheint mir nicht genügend bewiesen, ja sogar recht unwahrscheinlich, dass die Gottheit in Ägypten dem Begriff der Gerechtigkeit zugeordnet sei, dass also ihr Wesen von diesem Begriff aus bestimmt werde (S. 80). Eine Zuordnung bedeutet m. E. noch nicht eine Wesensbestimmung. Was Spiegel als Beweis dafür anführt, zeigt nur die Zuordnung. Der Grund für eine solche Sprechweise im alten Ägypten und im alten Orient liegt aber doch viel tiefer.

Diese Ausstellungen sollen in keiner Weise das Verdienst der ausgezeichneten Arbeit auf einem sehr schwierigen Gebiet schmälern. Alle, die sich mit der Geschichte der Religionen oder der Entwickelung religiöser Gedanken im alten Orient befassen, werden aus der kleinen, inhaltsreichen Schrift Anregung schöpfen.

3) Im dritten Heft bietet der verewigte Meister der Ägyptologie eine mit Tabellen und Abbildungen ausgestattete, klare Darstellung der Entwickelung des hieroglyphischen Schriftsystems. Jeder, der an der Geschichte der Schrift interessiert ist, verfolgt mit Interesse den Übergang von der Bilderschrift bis zur Entwickelung von Buchstabenzeichen.

Jetzt, nach der Entdeckung der Anfänge der Keilschrift in Uruk ([1]), nach den Grabungen von Ras-Schamra mit seiner Buchstabenschrift in Keilschrift ([2]), sehen wir auch manches in den Ausführungen Sethes klarer.

([1]) Vgl. A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (= *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka*. Bd. II), Berlin 1936.

([2]) Zu der Möglichkeit, die Ras-Schamra-Schrift als eine Umsetzung des phönizischen Alphabets in Keilschrift aufzufassen, vgl. A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (Oslo 1936) S. 141[2].

So kann es nach den Uruk-Tafeln wohl nicht mehr zweifelhaft sein, dass von Anfang an auch Symbolzeichen neben anderen mit völlig bildhafter Wiedergabe des Gegenstandes vorhanden sind. Und zwar finden sich dort im Allgemeinen die bildhaften Zeichen besonders bei nicht häufig vorkommenden Objekten.

Bei der weiteren Entwickelung tritt auch in der sumerischen Schrift das bildhafte Element zugunsten des lauthaften zurück. Das sehen wir ja auch im Ägyptischen, wo z. B. das Zeichen für Ente neben diesem Vogel auch noch den ' Sohn ' bezeichnet.

Ebenso finden sich in der sumerischen Keilschrift Deutezeichen (Determinative), die das Wort einer bestimmten Begriffsgruppe eingliedern.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Hieroglyphenschrift und der sumerischen Keilschrift besteht m. E. darin, dass erstere bei der lautlichen Bewertung der Bildzeichen nur das Konsonantengerippe ohne jede Rücksicht auf den Vokalbestand wiedergibt. So ist es auch zu erklären, dass sie — im Gegensatz zur sumerischen Keilschrift — Buchstabenzeichen entwickeln konnte.

Für die Ausführungen des Verfassers S. 20 oben spricht jetzt auch die Ras-Schamra-Schrift, die eine Buchstabenschrift im Gewande der Keilschrift ist in einer Gegend, wo mesopotamische und ägyptische Kultur zusammen stiessen.

4) Das zur Besprechung vorliegende letzte Heft der Sammlung will einen zusammenfassenden Überblick über die Thebanische Totenstadt und die damit zusammenhängenden Fragen darbieten. Das erste Kapitel gibt kurz und übersichtlich die Geschichte dieser Gräberanlagen von etwa 2100 v. Chr. bis auf unsere Tage. Der nächste Abschnitt zeichnet dann eingehender die einzelnen Friedhöfe und deren Entwickelung und zwar zuerst die drei Friedhöfe der 11. Dyn. mit dem bemerkenswerten Grab von 60 Soldaten, die nach der Art ihrer Wunden und den vielen in den Körpern steckenden Pfeilen wohl beim Angriff auf eine Festung auf Seiten der Thebaner gefallen und dann in ihre Heimat überführt worden sind. Es folgen die Friedhöfe der 12. und 13. Dynastie, der von Dira Abu ʾn-Naga (17. Dyn.) sowie die Privatfriedhöfe des Neuen Reiches und der Spätzeit. Unter den Privatgräberanlagen des NR nimmt der von Der el-Medine eine Sonderstellung ein. Er ist nämlich die Ruhestätte der Vorarbeiter und Künstler, die beim Bau und bei der Ausschmückung der Königsgräber in Biban el-Moluk und im ' Tal der Königinnen ' beschäftigt waren, und deren schriftliche Hinterlassenschaft in zahlreichen, meist recht persönlich gehaltenen Notizen, Urkunden und Denksteinen uns einen Blick von höchstem Reiz in ihr tägliches Leben und Beten gestattet. Der Hauptteil ist den Privatgräbern des Neuen Reiches gewidmet (18.-20. Dyn.), deren Grundriss und Raum-

gestaltung (Pyramiden- oder Felsgrab), Technik, Inhalt und Verteilung der Wandbilder nebst ihrer Stilentwickelung sich der Verfasser besonders liebevoll widmet. Schliesslich werden noch die Gräber der Könige und Königinnen der 18.-20. Dyn. gewürdigt.

Das Buch bietet mit seinen gut ausgewählten 25 Tafeln, seinen mehr als 30 Handzeichnungen von Gräbern und Gräberanlagen, seiner Karte von Theben sowie einer örtlich und zeitlich geordneten vollständigen Gräberliste ein unentbehrliches Hilfsmittel für die vielen archäologischen Probleme, die Fragen der Kunst- und Religionsgeschichte, die sich mit der Gräberwelt Thebens verbinden. Bei den reichen Literaturangaben wäre allerdings eine Liste der Abkürzungen für Nichtägyptologen, für die doch diese Sammlung auch bestimmt sein soll, empfehlenswert gewesen.

Wenn der zweite Verfasser den Ursprung alles bildnerischen Schaffens im Magischen, in dem Glauben, das Bild sei ein Träger wirklichen Lebens sehen möchte (S. 69), so kann diese Auffassung in solcher Allgemeinheit weder an der heutigen wissenschaftlichen Vorgeschichte noch an der Völkerkunde eine Stütze finden. Damit soll nicht geleugnet werden, dass bei manchen Völkern in vorgeschichtlicher, bei andern in frühgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit das Magische auch für die Schaffung von Bildern eine Rolle gespielt hat. Freilich hätte eine genauere Analyse des Begriffes Magie mit seinen stark individuellen Elementen den Verfasser darauf hinweisen können, dass dann doch nicht (vgl. Heft 1 der gleichen Sammlung) auch bei den Bildern des AR nur das ägyptische Gemeinschaftsgefühl beteiligt ist und der Individualismus eine Verfallserscheinung sei. Dann scheint doch sicher, dass gerade wegen der Magie auch schon im AR der Individualismus da war. Allerdings verdiente dieser Begriff des Magischen in der ägyptischen Religion und Kunst einmal eine eigene gründliche Untersuchung.

Der Verlag Augustin, der dieser Serie eine sehr gute drucktechnische Ausführung zuteil werden liess, hat trotzdem den Preis ziemlich niedrig gehalten. Wir wünschen sowohl dem Herausgeber wie auch dem Verlag, sie möchten trotz der heutigen Schwierigkeiten mutig mit der Sammlung fortfahren, in streng wissenschaftlichen Untersuchungen im Geiste und der Weite unserer Zeit die ägyptische Kultur in ihrer Besonderheit zu fassen und auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

A. Pohl.

Otto Koenigsberger, *Die Konstruktion der ägyptischen Tür* (= *Ägyptologische Forschungen,* hrsg. v. A. Scharff, H. 2). Glückstadt 1936. J. J. Augustin. In-4°, x-87 S., 15 Taf. RM. 7.—

Die neue Reihe *Ägyptologische Forschungen,* die streng wissenschaftliche Arbeiten aus dem Gebiet der ägyptologischen Philologie, Archäologie, Ethnologie und Religionsgeschichte umfassen soll, tritt mit dem vorliegenden Heft, einer klaren und drucktechnisch sehr gut ausgestatten Untersuchung über die Konstruktion der ägyptischen Tür zum ersten Male vor die Fachgenossen. Bauformen, Handwerksgebräuche und technische Anwendungen bleiben bei ungestörter Entwickelung so ruhiger und selbstverständlicher Besitz, dass der Gedanke, sie zu ersetzen, ohne fremde äussere Einflüsse wohl schwer aufsteigen dürfte. Das gilt ganz besonders in Ägypten, wo die Tür nicht nur ein notwendiger Gegenstand des täglichen Lebens, sondern auch ein Sinnbild des Besitzes war und sich daher einer ganz besonderen Liebe und Sorgfalt in der Planung und Ausführung erfreuen konnte.

In drei Abschnitten zeigt uns der Verfasser unter Beigabe von zahlreichen erklärenden Zeichnungen die Technik der Herstellung einer Wandöffnung (Türpfosten und Türsturz), die Schaffung eines beweglichen Verschlussstückes für diese Öffnung (Türblatt, Drehzapfen, Drehlager und Drehpfanne) und endlich die Sicherung des Verschlussstückes gegen unberechtigte Benutzung (Türblattriegel, Wandriegel). Die Ausführung dieser Bauteile ist natürlich ausser von den schon erwähnten technischen Überlieferungen auch vom Baumaterial abhängig.

Das Heft ist auch dem Nicht-Architekten ganz verständlich. Das verdankt es nicht nur den vielen Handzeichnungen, sondern auch seiner klaren, einfachen Sprache. Der Verlag hat bei dem sehr niedrigen Preis noch fünfzehn prachtvoll gelungene Tafeln mit Lichtbildern beigegeben. So wird das Werk ausser in Ägyptologen- und Architektenkreisen auch noch bei Archäologen seine Freunde finden.

Der neuen Serie, die sich mit diesem Heft einführt und drei weitere Hefte ankündigt, wünschen wir die Sorgfalt, Gediegenheit und ruhige Sachlichkeit dieses vorliegenden Heftes. Dann darf sowohl der Herausgeber wie auch der Verlag des Dankes weiter Kreise, die sich für die Welt des alten Ägypten begeistern, versichert sein.

A. Pohl.

Eric Burrows S. J., *Ur Excavations Texts.* II. *Archaic Texts.* (= *Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia*). Philadelphia, Pa., University of Pennsylvania Press (London, British Museum), 1935. In-4°, VII-63 pp., 56 pl.

A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (= *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka,* Bd. II). Berlin, Deutsche Forschungsgemeinschaft (Leipzig, O. Harrassowitz), 1936. In-4°, VIII-76-216 S., 71 Taf.

Die ältesten Entwicklungsstufen der babylonischen Keilschrift waren uns bis zum Jahre 1928 aus folgenden fünf Tontafelsammlungen bekannt: den Jemdet-Naṣr-Texten, den Fara-Texten, den Texten der Zeit Lugalanda-Urukaginas, den Akkad-Texten und endlich den Texten der III. Dynastie von Ur. Die zeitliche Abfolge dieser fünf Textgruppen ergab sich aus den Regeln der Paläographie, die aus ihnen abgeleitet werden konnten. Für die drei letzteren wurde dieses Resultat der Paläographie noch geschichtlich durch die älteste babylonische Königsliste bestätigt. Die Tontafel SAK 56k erweist nämlich Urukagina als Zeitgenossen Lugalzaggisis, des einzigen Königs der III. Dynastie von Erech, welche der von Akkad unmittelbar vorherging. Weiter werden in den Texten von Akkad und Ur III sehr oft die Namen der Könige angegeben, die wir aus der altbabylonischen Königsliste kennen. Die vier letzten dieser Textsammlungen boten den gesamten Zeichenbestand des Keilschriftsystems, die Jemdet-Naṣr-Texte aber nur einen Bruchteil derselben.

Ausserdem kannte man noch eine ziemliche Anzahl von einzelnen archaischen Inschriften. Einige von ihnen liessen sich sogar wegen genealogischer Angaben, die sich in ihnen fanden, chronologisch einordnen, nämlich die der Fürsten von Lagaš Entemena bis hinauf zu Ur-^{d}Nina. Freilich haben diese Einzelinschriften für die Paläographie wenig Bedeutung, nicht nur wegen ihrer geringen Zahl, sondern vor allem weil sie fast alle auf Stein eingemeisselt sind. Dass aber Steininschriften nicht zur Charakterisierung der gleichzeitigen Tontafelschrift verwendbar sind, ist schon genug betont worden.

Der Stand unserer Kenntnisse in der Keilschriftpaläographie, wie er dem Jahre 1928 entsprach, wird durch die beiden oben genannten neuen Veröffentlichungen archaischer Texte bedeutend erweitert. Zwar

war schon länger bekannt, dass bei den Ausgrabungen in Ur und Uruk eine grosse Menge Keilschrifttäfelchen mit sehr archaischer Schrift gefunden wurden. Dem Rezensenten war es sogar durch die Güte der Museumsverwaltungen in London und Berlin gestattet, diese Schätze mit eigenen Augen zu prüfen. Auf die Bekanntgabe dieser Texte haben wir aber noch ziemlich lange warten müssen. Dafür erhielten wir nun auch zwei wirklich sorgfältig und gründlich bearbeitete und technisch vollkommene Ausgaben. Zuerst erschien das Buch von E. Burrows (1935) und ein Jahr später das von A. Falkenstein.

F. schreibt in seiner Einleitung (S. 1): ' Die Bedeutung (der durch die deutschen Grabungen gewonnenen Tontafeln) für die Geschichte der Keilschrift kann kaum zu hoch eingeschätzt werden, da erst diese Texte die Paläographie der frühesten Schrift Babyloniens auf eine sichere Basis gestellt haben. Zum ersten Male liefern nämlich genaue Schichtenbeobachtungen den Ausgangspunkt für die zeitliche Ordnung der Texte '. Wirklich fehlte bisher die Festlegung der Aufeinanderfolge der ältesten Keilschriftarten nach den bei den Grabungen beobachteten Schichten. Auf diese grundlegende Frage sei daher zunächst etwas näher eingegangen.

Meines Wissens kommt den durch Dr. Jordan im Jahre 1929 begonnenen Uruk-Grabungen das Verdienst zu, den an und für sich vagen Begrift einer Schicht durch Einführung der sog. ' Bauschicht ' fest umgrenzt zu haben. Er versteht unter einer Bauschicht die Erdmasse, in der die Reste eines festen Gebäudes bis auf seine Fundamente einschliesslich begraben liegen. Mehrere solcher Bauschichten lassen sich dann wieder nach anderen Rücksichten z. B. nach den bei den Gebäuden verwandten Ziegeln zu einer grösseren Schicht zusammenfassen.

Die ältesten bis jetzt bekannten Keilschrifttäfelchen wurden in Uruk in Schicht IV gefunden. Diese Schicht konnte später in drei Bauschichten aufgeteilt werden: IV^a, IV^b, IV^c. In der tiefsten von diesen (IV^c) wurden bisher noch keine Tontafeln entdeckt; erst den Schichten IV^b und IV^a gehören sie an. Die Unterscheidung von IV^b und IV^a hat allerdings vorläufig noch wenig Bedeutung, einmal weil die Fundstelle der ältesten Tontafeln stratigraphisch noch gar nicht ganz sicher bestimmt und womöglich sogar zwischen IV^b und IV^a einzuschieben ist, dann auch weil bisher aus IV^a nur erst ganz wenige Stücke stammen, nämlich Nr. 575-578 und einige noch nicht veröffentlichte, aus denen sich aber kein charakteristischer Schrifttypus gewinnen lässt. Für Uruk stehen wir also bisher mit Schicht IV^b am Anfang der babylonischen Schrift. Ausserhalb Uruks ist bisher in der Uruk IV entsprechenden Schicht — soweit diese überhaupt festgestellt wurde — noch kein beschriftetes Tontäfelchen gefunden worden, erst recht nicht in den noch älteren Schichten.

Da die Schrift der ältesten Tontäfelchen Uruks eine ziemlich reine Bilderschrift darstellt, führt sie uns wohl sicher in die Zeit der Erfindung der babylonischen Schrift. Welcher babylonischen Stadt und welchem Manne

diese Erfindung zu danken ist, bringt vielleicht der Spaten, der uns schon so ausserordentlich viel geoffenbart hat, auch noch einmal an den Tag.

Die Frage, welchem Volke die Erfindung der Keilschrift zuzuschreiben ist, behandelt Falkenstein m. E. etwas zu vorsichtig. Einmal ist doch sicher, dass ein semitisches Volk nicht in Frage kommt. Das schlossen schon die ersten Entdecker der šumerischen Sprache mit Sicherheit aus der Tatsache, dass die phonetischen Silbenwerte der akkadischen Schrift fast ausnahmslos einer fremden, nichtsemitischen Sprache entnommen sein müssen. Seither wissen wir, dass die Silbenwerte der Keilschrift sich fast restlos, d. h. mit Ausnahme der wenigen, die von akkadischen Wörtern abzuleiten sind, aus dem Šumerischen erklären, und dass somit die Akkader ihre Schrift von den Šumerern übernommen haben.

Haben nun die Šumerer ihrerseits die Keilschrift von einem anderen Volke bekommen? Ein positiver Anhalt für diese Annahme liegt in keiner Weise vor. Wann hätte auch diese Übernahme vor sich gehen können? Von der Jemdet-Naṣr-Periode an und in der Folgezeit sicher nicht. Denn da lassen sich in stets wachsender Anzahl phonetische šumerische Silben und Wörter nachweisen. Es bliebe also nur noch die eben besprochene Zeit der Keilschrifterfinder übrig, in welcher die Schrift rein ideographisch war. Die absolute Möglichkeit kann natürlich nicht geleugnet werden. Aber es steht doch mit Sicherheit fest, dass einer solchen Annahme jede Art von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit fehlt. Denn hätte ein fremdes, nicht-šumerisches Volk die von Falkenstein veröffentlichten Tontäfelchen von Uruk IV geschrieben, dann hätte dieses hohe Kulturvolk der Keilschrifterfinder das erste Stadium ihrer Schrift in keiner Weise weiter ausgebildet und wäre spurlos mit ihrer Schrift vom Boden Babyloniens verschwunden (1); nur die Šumerer hätten den ganzen fremden Schriftbestand übernommen und ihn einzig in ihrem Geiste nach Inhalt und Form weiterentwickelt. Dass die Schrift von Uruk IV und der folgenden sechs Schriftperioden ein einheitliches Schreibsystem und eine lückenlose Schriftentwicklung darstellen, ist eine unbestrittene Tatsache, die auch F. für sicher hält. Nur ist er der Meinung, dass diese Tatsache nichts besage für die Frage, in welcher Sprache die ältesten Texte abgefasst seien. Wir können also m. E. die Annahme der ersten Šumerologen, dass die Keilschrift von den Šumerern erfunden sei, in aller Zuversicht als endgültig bewiesene geschichtliche Tatsache annehmen.

Aus Schicht Uruk IV veröffentlicht F. 578 Bruchstücke und Ganztäfelchen und zwar in vorzüglichen Photographien, die für diese Textart einzig gegebene Veröffentlichungsmethode. Aus paläographischen Gründen rechnet F. noch drei weitere Tafeln zu dieser Periode (S. 67), die einzigen, die ausserhalb Uruks gefunden wurden.

In der auf Uruk IV folgenden Schicht Uruk III–II wurden bisher nur wenige Täfelchen gefunden (N° 579-613). Ausserdem rechnet F. noch 7 weitere ausserhalb Uruk gefundene Täfelchen in diese Schreibperiode (S. 67). Die

(1) Diese Annahme ist freilich nicht als ganz unmöglich abzuweisen. Denn wie ich bald zeigen zu können hoffe, ist die babylonische Flut wahrscheinlich zwischen der Jemdet-Naṣr-Schicht und der der plankonvexen Ziegeln anzusetzen.

grosse Bedeutung der Grabung in Uruk besteht aber darin, dass sie die Identifizierung von Uruk III-II mit der Jemdet-Naṣr-Schicht in Kiš ermöglichte, und sich so die zahlreichen Jemdet-Naṣr-Tafeln in die feste Schichtenfolge einreihen lassen (S. 13 ff). Der S. 13 Anm. 2 angeführten Literatur über die Jemdet-Naṣr-Texte können jetzt die 17 von Van der Meer veröffentlichten Täfelchen (*RA* 33, 185-190) beigefügt werden. Falkenstein publiziert die Jemdet-Naṣr-Texte des Berliner Museums (N° 621-656) in tadellosen Photographien und macht dadurch den schweren Mangel der Ausgabe Langdons (*OCT* VII) in etwa wieder gut.

Wenn nun auch die Einordnung der Jemdet-Naṣr-Texte in das in Uruk gewonnene Schema im grossen und ganzen gesichert ist, so bleibt die genauere Bestimmung doch noch weiteren Ausgrabungen vorbehalten. Denn in Uruk III-II lassen sich jetzt schon vier Bauperioden erkennen, von denen einzelne wohl noch weiter untergeteilt werden müssen. Welcher von diesen Bauschichten ist die paläographisch ziemlich einheitliche Tontafelsammlung von Jemdet-Naṣr zuzuweisen und wie viele Bauschichten stehen die Uruktexte und die von Jemdet-Naṣr auseinander? Paläographisch ist der Unterschied der beiden Textarten schon ziemlich gross.

Auf die Jemdet-Naṣr-Texte folgen paläographisch und der Schichtenordnung nach die 373 von E. Burrows veröffentlichten Tontäfelchen. Nach ihm wurden beinahe 250 seiner Täfelchen ' in strata beneath the cemetery ' gefunden. Später stiess man nicht weit südwestlich davon in ' seal-impression stratum ' IV-V auf etwa 60 weitere ' tablets and fragments ', ganz ähnlich den oben erwähnten 250, die ' in the stratum that ran immediatly beneath the cemetery ' lagen. Auch in den ' seal-impression-strata ' VI, VII und VIII fanden sich einige Täfelchen, deren Schrift sich kaum von der der andern eben erwähnten unterschied (S. 1).

Alle diese Schichten, denen die von B. veröffentlichten Texte angehören, lagen über zwei Folgen von Wohnbauten aus Plankonvexziegeln (1). Demnach entsprechen sie sicher der Schicht Uruk I. Zuerst gilt es einmal, die Gesamtdauer dieser Schicht festzustellen. In Tello ist die Untersuchung der Schicht Uruk I auf Bauschichten nicht durchgeführt. Nur verdanken wir diesen Ausgrabungen die Festlegung der Beendigung der Schicht Uruk I, nämlich die Zeit Entemenas. In Ur will Woolley 8 Bauschichten in Uruk I beobachtet haben, von denen aber zwei ergänzt sind. Von Fara haben wir noch kein klares Bild von der Schicht Uruk I. Auch in Kiš ist es noch nicht geglückt, die mächtige Erdmasse der Schicht Uruk I nach Bauschichten zu bestimmen; nur Anfang und Ende lässt sich genau festsetzen. Dagegen sind in Uruk in der Schicht I neuerdings sieben Bauperioden festgestellt worden. Die Dauer derselben bestimmt Falkenstein schätzungsweise auf 350-400 Jahre. In dem alten Ešnunna (Tell Asmar) ist die archäologische Schicht Uruk I weitaus am ungestörtesten erhalten. Frankfort unterschied in seinem Vor-

(1) So Falkenstein (S. 17³). Wie mir Burrows brieflich mitteilt, weiss er nichts von diesen zwei Bauschichten mit Plankonvexziegeln, über denen die grosse Schutthalde von Ur lag. Woher hat F. seine Angabe?

trage auf dem letzten Orientalisten-Kongress (Rom 1935) drei archäologische Perioden und 26 Bauschichten in der Schicht Uruk I von Ešnunna (1).

Das Ergebnis der bis jetzt ausgegrabenen archaischen Schichten mit Plankonvexziegeln reicht für eine Bestimmung der Zeitdauer dieser Schicht noch nicht aus. Sollten sich Frankforts Angaben über Ešnunna bestätigen, so müsste man Falkensteins Ansatz über die zeitliche Ausdehnung zum wenigsten verdoppeln.

Daraus ergibt sich ferner, dass die Bauschichten, welchen die Texte von Burrows angehören, nicht genau anzugeben sind. Nur soviel lässt sich sagen, dass sie mehr dem Anfang von Uruk I zuzuweisen sind. Die Faratexte sind sicher der Schicht Uruk I zuzurechnen: sie wurden ja in einem aus Plankonvexziegeln erbauten Hause gefunden. Bei genauerer Festsetzung der Bauschicht, welcher sie zuzuschreiben sind, ist man aber bis jetzt auf Vermutungen angewiesen. Mir schienen sie zeitlich nicht sehr weit von Ur-^{d}Nina abzustehen, könnten also 100-200 Jahre älter sein als dieser Patesi von Lagaš (vgl. Deimel, *Fara*, I, 4). Nach Burrows (bei Woolley, *Ur Excavations*, II, 320) 'more than a little before Ur-Nina is indicated'. Nach Falkenstein hingegen können sie vorläufig als Vertreter der unmittelbar vor Ur-^{d}Nina liegenden Stufe der Schriftentwicklung gelten. Von den von mir vorgeschlagenen Daten (100-200 Jahre vor Ur-^{d}Nina) möchte er sich zum mindesten für das niedrigere entscheiden (Einl. S. 22).

Unter diesen Umständen bleibt für die genauere Zeitbestimmung der Faratexte nur die Paläographie übrig. Nach dieser scheinen sie den Texten Burrows näher zu stehen als diese letzteren den Jemdet-Naṣr-Texten. Wie weit sie aber von den Texten Ur-^{d}Ninas abstehen, wissen wir nicht, da wir noch keine Tontafelsammlung aus dieser Zeit haben. Die wenigen vorhandenen monumentalen Texte seiner Zeit zeigen aber schon einen Umschwung der Anordnung der einzelnen Elemente zusammengesetzter Ideogramme. Daher müssen die Tafeln aus der Zeit Ur-^{d}Ninas jünger sein als die Faratexte.

Es sei mir gestattet, noch eine Beobachtung hier beizufügen. Die Schrift der Tontafel *RTC* 16, welche der Zeit Entemenas angehört, ist kaum von der der Tafeln Urukaginas zu unterscheiden. Ur-^{d}Nina steht aber nicht viel weiter von Entemena ab als Urukagina. Also ist ein grosser Entwicklungsabschnitt der Keilschrift von Ur-^{d}Nina bis Urukagina sicher nicht anzunehmen. Ausserdem schreibt Burrows die im Supplement veröffentlichten 52 Texte mit Recht der Zeit zwischen der Fara- und Urukagina-Zeit zu (S. 23). Derselben Periode gehört sicher ein Teil der von A. Pohl in seinen *Vorsargonischen und sargonischen Wirtschaftstexten* (1935) veröffentlichten Tafeln an. Leider helfen uns diese beiden kleinen Textsammlungen sowie einige wenige sonstige Tontafeln zwar vorläufig bei der Zeitbestimmung der Faratexte nicht viel weiter. Vielleicht aber können sie später einmal bei der Festlegung des Beginns der Akkadperiode wichtige Dienste leisten. Darüber mögen hier mit Übergehung der paläographischen Perioden der Zeit Urukaginas und Ur III, die ja beide im vollen Lichte der Geschichte liegen, noch einige Bemerkungen folgen.

(1) Vgl. jetzt Frankforts vierten vorläufigen Bericht (bespr. *OLZ* 39, 684 ff.).

Die Zeichen der sog. Akkadtexte mit ihren feinen, sehr wenig eingedrückten Füll-Haarstrichelchen sind so charakteristisch für diese Zeit, dass deren Vorhandensein allein zur paläographischen Zeitbestimmung genügt. Wann hat diese Schreibweise angefangen? Am Anfange der Akkaddynastie scheint sie noch nicht üblich gewesen zu sein. Wann war aber dieser Anfang der Dynastie von Akkad? Nach der Tafel Assur 13955 war Sargon der Mundschenk und Thronfolger Ur-Ilbabas, des zweiten Königs der Dynastie Kiš IV. Diese Zeit liegt aber doch wohl vor Urukagina. Hier bleibt also auch noch Allerlei zu klären.

Zusammenfassend kann über die Bedeutung der beiden neuen Veröffentlichungen archaischer Keilschrifttexte gesagt werden: die Grabungen in Uruk gestatteten es Falkenstein, die zeitliche Reihenfolge der 6 ältesten Tontafelsammlungen, die schon vorher aus paläographischen Gründen feststand, durch Angabe der Grabungsschicht, der die einzelnen zuzuweisen sind, zu bekräftigen. Genaueres über diese Schichtenfolge müssen die weiteren Ausgrabungen klären. Noch wichtiger für die Keilschriftpaläographie ist die Tatsache, dass wir in den Texten Falkensteins höchstwahrscheinlich die ersten Vertreter aus der Zeit der Keilschrifterfindung vor uns haben. Burrows füllt mit seinen Texten zum Teil die grosse Lücke zwischen der Schrift von Jemdet-Naṣr und Fara. Soviel über die Zeitbestimmung der ältesten Keilschriftsammlungen.

Nun noch einiges über den Gewinn, den die Zeichenerklärung aus den beiden neuen Veröffentlichungen ziehen kann. Zuerst freue ich mich, dass auch Falkenstein 'die Bestimmung der ursprünglichen Bildbedeutung der archaischen Zeichen als ausserordentlich wichtig' bezeichnet (a. a. O. 38, Anm. 4) und dies nicht nur für eine geistreiche Spielerei hält. Hoffentlich werden sich nun auch mehr Assyriologen mit dieser Arbeit beschäftigen. Bei der Suche nach der ältesten Form eines Zeichens stehen uns jetzt in beiden Werken zwei weitere sehr sorgfältige und technisch vollkommene Zeichenlisten zu Gebote. In ihnen steckt die Hauptarbeit, für welche die Assyriologie beiden Autoren zu danken hat. Die Liste Falkensteins hat 940 Nummern und die von Burrows zählt 420 Zeichen + 32 Zahlzeichen. Langdon führt 463 Zeichen an. Wenn man damit die Zusammenstellung der neuassyrischen Zeichen betrachtet, die in diesen drei Listen erklärt werden, so sieht man auf den ersten Blick, dass darin noch manche der späteren Zeichen fehlen.

Noch einige Bemerkungen zu einzelnen Zeichen seien mir gestattet.

li = še + ša oder ša + *gunû*. ša ist sicher der Pinienzapfen, der unmittelbar auf dem Zweige aufsitzt. So erklärt sich die Linie im Zeichen rechts. In allen Mittelmeerländern werden die Körner der Pinienzapfen, die grossen Getreidekörnern ähnlich sind und wie Nüsse schmecken, gegessen und zu allerlei Süssigkeiten verarbeitet. Die Zapfen werden in geschlossenem Zustande geerntet; dann sind sie = ša. Zur Gewinnung der Körner wird der Zapfen in den Backofen oder an die Sonne gelegt, wo er sich öffnet; dann = ša + *gunû*. Zu dieser Erklärung passt recht gut die spätere Bedeutung ša = Knauf, Kugel bei einem Szepter, auch der Raum mancher Zeichen, in welchen andere Zeichen eingehen (vgl. die Zeichennamen ša

x-ka y i-du). ^{giš}li = *burâšu* ist also sicher die Pinie und nicht die Zypresse, deren Zapfen keine solche Verwendung finden.

lu$_2$, das Zeichen für Mensch, welches bis jetzt erst von Uruk I an belegt ist, scheint sicher nicht ein rohes Bild des menschlichen Körpers darzustellen, sondern, wie ich auch jetzt noch meine, einen mit einem Deckel versehenen Spitztopf. Meine Deutung als 'Totentopf' beruhte hauptsächlich auf der Ähnlichkeit dieses Zeichens mit dem in GRESSMANN, *Altor. Bilder*, 2. Aufl. Taf. 47 mitgeteilten Bilde eines Totentopfes. Sollte es in Uruk I wirklich keine Bestattung nicht einmal von Kindern in Töpfen geben, dann könnte man in dem Topfe, dem Tongebilde, ein Symbol des von den Göttern aus Lehm geformten Menschen erblicken. *LAK* 337 unterscheidet sich in keiner Weise von *LAK* 340 und 341. Beide Zeichen stellen aber sicher Töpfe vor, das erstere einen Drainagetopf, das zweite einen Mehl- oder Kleietopf. bulug-gug findet sich in derselben Weise noch in zwei andern Topfzeichen, in *LAK* 453 und 720. Das merkwürdige Zeichen Burrows 238 (= lu$_2$ + Rechte und Linke) ist wohl identisch mit *LAK* 343 und bedeutet vielleicht 'ein Topf dargebracht'.

Auch an der Deutung des Zeichens udu = 'Schaf' als 'Ziegenafter' möchte ich festhalten. Die Ziegen halten diese Stelle gewöhnlich mit dem kleinen breiten Schwanz bedeckt. Heben sie diesen beim Ausscheiden der Exkremente, so wird die Stelle auffallend sichtbar. Der senkrechte Keil des Zeichens erklärt sich von selbst, der wagrechte müsste noch gedeutet werden.

Das Zeichen si = 'Horn' hat in den ältesten Texten gewiss die grösste Ähnlichkeit mit dem Zeichen ma$_2$ = 'Schiff' und dürfte das Bild eines Schiffes sein, dessen Bugspriet nicht in einen Tierkopf — wie beim Zeichen ma$_2$ — sondern in ein Horn ausläuft, vgl. hierzu ^{giš}si-ma$_2$ = *qarnu elippi*, *ŠL* 112, 99. Da aber si nie 'Schiff' heisst und die ältesten Zeichenformen ein schöngeformtes 'Horn' darstellen können, scheint mir kein Grund vorzuliegen, das Urbild 'Horn' für sie aufzugeben.

Das Zeichen ra = *maḫâṣu*, 'stossen, rammen' scheint sicher aus udu + si zusammengesetzt zu sein. Die etwas merkwürdige Form von si bei Burrows 273 liesse sich als das in Windungen laufende Widderhorn erklären. Um dieses handelt es sich sicher beim Zeichen ra.

Gegen Falkensteins Deutung von ti = 'Pfeil' und das aus phonetischen Gründen unter dieses Zeichen aufgenommene ti = 'leben', lassen sich wohl noch einige Bedenken geltend machen. In *ŠL* 73, 1 hatte ich für das Zeichen ti zwei Urbilder angenommen: ^{giš}ti = Pfeil und ti eine Blüte, etwa die der Kalla. Aber diese Deutung gefällt mir nicht mehr. Die erste und Hauptbedeutung von ^{giš}ti ist in den ältesten Texten nicht 'Pfeil', sondern 'Stange, Rippe', vgl. die *ŠL* 73, 26 angeführten Stellen. Die Hauptbedeutung von ti bei Urukagina ist 'leben, wohnen', ausgesagt von einem (im Gegensatz von sig$_7$ = 'wohnen', ausgesagt von vielen). Hauptsächlich wegen dieser zweiten Grundbedeutung und des Gegensatzes zu sig$_7$ hatte ich das Urbild der Kalla für ti vorgeschlagen, und daran möchte ich vorläufig auch noch festhalten. ^{giš}ti = 'Stange, Rippe, Pfeil' — eine Bedeutung, die sich sonst in keinem andern Werte von ti auswirkt — könnte aus phonetischen Gründen unter ti = 'leben' aufgenommen sein. Vielleicht könnte auch ^{giš}ti = 'Stange, Schössling, Trieb' direkt von ti = 'leben'

abgeleitet werden. Auf keinen Fall möchte ich aber ^{giš}ti = 'Pfeil' als Urbild des Zeichens ti annehmen.

Das Zeichen bil_2 = 'frisch, grün' ist sicher nicht durch Ableitung von bil, izi = 'Feuer' entstanden (etwa durch Hinzufügung von kas oder pap). Zu bil_2 vgl. Langdon, *OCT* VII, 69-73 und Douglas Van Buren, *An. Or.* 12, S. 327-335. Der später durch pap oder kas bezeichnete Teil des Urbildes stellt sicher zwei, vier oder mehr Blättchen am Stiel der betr. Pflanze dar; vgl. Heinrich, *Kleinfunde* (1), Taf. 3 u. 38. Frau Van Buren deutet die Pflanze als 'ear of corn'. Das scheint richtig zu sein bei dem Bilde auf S. 327 u. 330. Bei den andern müsste man eine sehr starke Stilisierung annehmen. Diese Pflanze wird auf den von Frau Van Buren behandelten Darstellungen sicher als Symbol für den Gemahl der Ninni-Ištar verwendet, also für den Vegetationsgott Tammuz oder eine Tammuzgestalt. Als spätere Entwicklung dieses Symbols können die beiden Zeichen bil_2 und sig_7 gelten, die also beide als Urbild eine 'Gerstenähre mit Halm' haben (vgl. še = Gerstenähre ohne Halm; ziz = Weizenähre).

Sehr interessant ist Burrows 5. Wie B. richtig gesehen hat, wäre es das Urbild des späteren gir + *gunû* = 'der Skorpion'.

B. 12 zeigt, dass das spätere ki in dem Namen des Gottes Nanna(r) durch Verwechslung aus na entstanden ist.

B. 280 beweist (so richtig B.), dass *LAK* 666 nichts zu tun hat mit *LAK* 667. Zur Geschichte der Erklärung dieses Zeichens und des Beamtentitels sag-x vgl. v. Soden, *ZA* 41, 233 ff (*šassukku*).

Das Zeichen la ist bis jetzt noch nicht in zufriedenstellender Weise erklärt worden. B. 287 schlägt als Urbild von la eine geöffnete Schote vor (bei der die eine Hälfte rechtwinklig von der andern absteht z. B. bei der Erbsenschote während bei kuk die beiden Hälften parallel nebeneinander liegen). Diese Annahme würde die Grundbedeutung von la-la = *lalû* 'Fülle' erklären.

Falkenstein meint, dass bei dem Zeichen ka die schrägen Parallelstrichelchen nicht den Bart bezeichnen könnten, sondern einfach 'angefügte kleine Striche' seien (S. 28). Das Zeichen ka sei nicht ursprünglich, da noch in Jemdet-Naṣr die späteren Komposita von ka, z. B. ku_2 'essen' von der Basis sag aus gebildet seien. Hierauf möchte ich folgendes erwidern: B. 228 beweist, dass noch nur Zeit der Texte von Ur die Zeichenformen von sag und ka nicht fest auseinandergehalten wurden. Die Zeichenform ka konnte auch gelegentlich sag bedeuten (und auch wohl umgekehrt). Dass also F. 2 ka und nicht sag zu lesen ist, müsste doch wohl erst bewiesen werden. Wenn aber auch die Zeichenform ka 'Kopf' bedeuten konnte, dann müssen die Striche etwas bezeichnen, was sich am Kopfe befindet, und das kann nur der 'Bart' sein. Später, als man 'Kopf' und 'Mund' unterschied, wählte man für das erstere den 'bartlosen', für das zweite den 'bebarteten' Menschenkopf.

(1) E. Heinrich, *Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk* (= *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka*, Bd. I). Berlin, Deutsche Forschungsgemeinschaft (Leipzig, O. Harrassowitz), 1936. In-4°, III-54 S., 38 Taf.

Gehen wir noch etwas näher auf den Sinn ein, den die beigefügten Striche nach F. haben sollten. Er unterscheidet (S. 26) drei Gruppen von Zeichen. Die erste bilden die deutlich bildhaften Zeichen, die zweite diejenigen Zeichen, die ihr Vorbild in stark abkürzender Darstellung wiedergeben, die dritte diejenigen, bei denen überhaupt kein bildmässiger Zusammenhang zwischen dem Zeichen und dem dadurch ausgedrückten Begriff besteht, und die darum rein abstrakte Symbolzeichen sind. So wählten z. B. die Schrifterfinder zur Bezeichnung des Wolltieres (des Schafes und der Ziege) ein Viereck, das durch zwei sich kreuzende Linien in vier Vierecke geteilt wird. Zwischen diesem Viereck und dem Schaf besteht überhaupt kein naturgemässer Zusammenhang; dieser wird vielmehr rein willkürlich vom Schrifterfinder in dieses Zeichen hineingelegt. In diese dritte Klasse von Zeichen würden dann nach F. auch wohl die dem Zeichen sag 'beigefügten Strichelchen' gehören, die das Zeichen sag zum Zeichen ka umstempeln.

Diese Dreiteilung des keilschriftlichen Zeichenbestandes scheint doch wohl unannehmbar. Wie bisher möchte ich mich an die Zweiteilung, d. h. an das einheitliche Prinzip halten, welches den beiden ersten Gruppen F.s zu Grunde liegt und kurz so gefasst werden kann: 'Alle Zeichen sind aus Bildern von konkreten Gegenständen entstanden, auch die sogenannten *Gunû*-Linien entsprechen irgend etwas Objektivem in dem betreffenden Bilde'.

Über die Zf. udu 'Schaf' wurde S. 274 schon hinreichend gesprochen. Hier möchte ich nur noch etwas hinzufügen. Das Zeichen udu 'Schaf' wird durch Hinzufügung des zweiten Charakteristikums einer Ziege, des grossen Euters mit den beiden langen Zitzen zu uz_3 'Ziege'. F. müsste meiner Ansicht nach sagen: das Viereck, dem zwei Dreiecke beigefügt werden, soll die Zf. für uz_3 'Ziege' sein.

Wenn man die Zeichen betrachtet, die ursprünglich sicher Bilder von Gegenständen waren, sehen wir, wie kühn die Šumerer in der Bildung von Symbolen sind. So bedeutet der Türpfosten mit dem Türflügel 'sein' (wohl zunächst 'wohnen', gal_2 = *bašû*). Das Bild des Gerstenhalmes mit der Ähre (bil_2) und das bekannte Rohrbündel an der Türe einer Rohrhütte sind die Symbole für die beiden Vegetationsgottheiten Tammuz und Ninni. Die so oft (besonders in Ur) vorkommende Rosette wird wohl mit *LAK* 8 als eine starke Schematisierung von dingir aufzufassen sein.

Nach F. 385 scheint te 'Erddamm' ein Holzbock zu sein, dessen schräge Pfähle in den Boden geschlagen dem Damm gegen den Druck der Wassermasse Festigkeit geben usw.

In ähnlicher Weise erklären sich weitaus die meisten Zeichen des Keilschriftsystems. Es bleibt freilich ein Rest von Zeichen übrig, mit denen ich vorläufig nichts anzufangen weiss. In meiner *Paläographie* S. 34 f. wurde eine Anzahl dieser Zeichen aufgezählt, von denen ich seither bei einigen eine mich vollkommen befriedigende Erklärung fand (ra = Widder + Horn = stossen; za = zwei durchbohrte Halskettenkorallen; ninni s. oben; $kusu_2$ = Krokodilskopf; di = eine in zwei gleiche Hälften sich teilende Frucht z. B. Walnuss). Anstatt nun für den unerklärten Rest ein neues Entstehungsprinzip aufzustellen, möchte ich lieber geduldig abwarten. Vielleicht gelingt es doch noch, für ag, lam, kal usw. eine annehmbare Lösung zu finden.

Falkenstein könnte einmal eine Liste von solchen Zeichen aufstellen, deren ursprüngliche Zeichenform nach seiner Ansicht kein Bild eines Gegenstandes, sondern eine rein willkürliche Figur darstellt. Dann liesse sich seine neue Einteilung gründlich durchsprechen.

Zum Schlusse möchte ich noch einmal meiner grossen Freude über die beiden Neuerscheinungen Ausdruck geben. Beide sind exakt und sorgfältig und technisch vollkommen gearbeitet und voll von feinen, namentlich für die Erklärung der Zeichen wertvollen Beobachtungen. Möchten beide eine grosse Anzahl fleissiger Benutzer finden.

A. Deimel.

Giustino Boson, *Tavolette cuneiformi sumere, degli archivi di Drehem e di Djoha, dell'ultima dinastia di Ur.* Milano 1936. Società Editrice « Vita e Pensiero ». In-8°, 75 S., 113 Taf. L. 20.

Dieses Werk bildet den II. Band der 12. Veröffentlichungsserie « Scienze Orientali » der « Pubblicazioni della Università Cattolica » von Mailand und ist wohl die erste grössere Bearbeitung von keilinschriftlichen Originalurkunden aus italienischen Museen und in italienischer Sprache. Italien besitzt auffallenderweise wenige Altertümer aus Mesopotamien, und die Zahl der Keilschriftkundigen ist denn auch in Italien entsprechend klein. Es verdient deshalb um so mehr Anerkennung, dass die katholische Universität von Mailand diesen stattlichen Band von 372 kleinen Keilschrifttafeln aus den Archiven von Drehem und Djoḫa in guter technischer Ausführung und zu ungewohnt niedrigem Preis herausgegeben hat. Dieselbe Anerkennung verdient auch der Dozent für Assyriologie und semitische Sprachen an derselben Universität Giustino Boson, der die Autographie der Texte besorgt und zu den Texten eine Einleitung und die üblichen systematischen Wörterverzeichnisse hinzugefügt hat.

Der grössere Teil dieser Texte ist Eigentum des « Museo di Antichità » zu Turin, während die übrigen (72) Tafeln der Sammlung der Herz-Jesu-Universität zu Mailand angehören.

Der Wert solcher Textveröffentlichungen liegt weniger in der Bereicherung des Wortschatzes oder neuer Redewendungen. Die Urkunden sind nach einer monotonen Schablone abgefasst, wie das ja auch heute in unsern modernen Verwaltungen geschieht. Aber jede

neue Urkundensammlung ermöglicht die genauere Umgrenzung der alltäglichen Lebensrealien und dokumentiert in authentischster Weise die Intensität des damaligen Handels- und Wirtschaftslebens. Wenn z. B. in dieser neuen Sammlung von Drehemtexten ein gewisser *Ab-ba-ša$_5$-ga* in nicht weniger als 54 Urkunden amtierend auftritt, so ist sofort klar, dass wir allmählich in der Lage sind, die umfassende Arbeitsleistung dieses Beamten Tag für Tag verfolgen zu können.

In der Interpretation dieser Texte, in sofern sie in den Wörterverzeichnissen zum Ausdruck kommt, scheint Boson manchmal ein Versehen unterlaufen zu sein. So finden sich z. B. im Verzeichnis der Personennamen Wörter, die entweder Götternamen, Kultausdrücke oder andere Appellative darstellen.

Götternamen sind: *An-nu-ni-tum*, *^{d}Adad*, *^{d}Babbar-^{d}Nin-pa*, *^{d}Bùr-^{d}Sin*, *^{d}Dam-gal-nun-na*, *^{d}Innina*, *^{d}Id-lú-ru-gú*, *^{d}Igi-zi-bar-ra*, *^{d}Nagar-pa-è*, *^{d}Nin-ka-si*, *^{d}Nin-nun-gal*, *^{d}Nin-tin-ug$_5$-ga*, *^{d}Nin-ur$_4$-ra*.

Kultausdrücke sind: *ki-an-na ^{d}En-líl*, *ki-an-na ^{d}Nagar-pa-è*, *bár-níg-kú-a*, *sá-dug$_4$* (statt *Dùg-ka*), *en an-na*, *en-na ^{d}Šul-gi-ra*, *en me-gi-an-na*, *sá-dug$_4$ ^{d}Bùr-^{d}Sin* (statt *Ka-^{d}Bùr-^{d}Sin*), *sá-dug$_4$ ^{d}Šará* (statt *Ka-^{d}Šará*), *sá-dug$_4$ šu-a-gi-na* (statt *Ka-šu-a-gi-na*), *ka-izi sag-gá*, *maš-da-du*, *na-da-tum*, *ni-tuk-e lal-e*, *ka-gíg-pàr* (nicht *é*).

Aus derselben Personennamenliste wären ferner zu streichen: *A-dug$_4$-e-gú*, *An-na*, *Bar-ra*, *Da-ta*, *^{d}Šará-bil* (statt *é ^{d}Šará bil*), *Du-ki*, *Dug$_4$-bil*, *Dùg-ka*, *Edin-na*, *Gú-bil-na*, *I-ti-šar-ru-um-ba-ni* (dies sind zwei verschiedene Namen: *I-ti* und *Šar-ru-um-ba-ni*), *Ka-gud-gu-sag*, *Ku-ni-zu*, *Lú-al-šù*, *Lugal*, *Níg-ša$_5$*, *Pi-da-al-tum*, *Pisan-nun-giš-a-ab*, *Ur-ra*, *A-ba-gal*, *En-maḫ-gal*.

Zu korrigieren wären: *Ír-sud-a* statt *A-ar-šu*; *A-bil-iš$_4$-dar* statt *A-bil-u$_4$-dar*; *A-ku-a* statt *A-ma-a*; *Púzur-^{d}Babbar* statt *Ba$_5$-ša-^{d}Babbar*; *^{d}Nannar-dalla* statt *^{d}Nannar-balag*; *Ù-ma-ni* statt *Ku-ni-zu*; *Lú-kal-la-ni-gál* statt *Lú-kal-la-ni-ig*.

Die Jahresformel: *mu uš-sa é Púzur-iš-^{d}Da-gan ba-dù-a mu uš-sa-bi* ist das Jahr Šulgi 39, nicht Šulgi 38; desgleichen ist die Jahresformel: *mu Ša-aš-ru-ki a-du-2-kam ba-ḫul* sicher mit Bursin 6 zu identifizieren.

Auch bei der Autographie wären manche Unstimmigkeiten zu verzeichnen. Verschreibung von *KU* in *ŠÙ* bei dem häufigen Verwaltungsausdruck *ni-KU* und beim Personennamen *Zabar-KU* (Nrr. 56, 61). Desgleichen steht in der Autographie *ŠÙ*, wo *ŠU* zu erwarten wäre: *šù-ba-ti* (7), *Šù-^{d}Sin* (6), *šù-numun* (10); *šù-ùr-ra* (37); *šu* steht für *šù* in *mu...šu* (13, 22).

Die Zeichen für *DUB*, *QA*, *SU$_7$*, *SANGU*, *ŠID*, *ÁB*, *ZUR$_7$-ZUR$_7$* und die Ziffer 'drei' sind nicht richtig erkannt oder nur unvollständig wiedergegeben worden. Verwechslung liegt ebenfalls an folgenden Stellen vor: *zu* statt *gé* (7); *zu* statt *gá* (11); *bal* statt *ti* (23); *dùg* statt *sá* (55); *ki* statt *sá* (147, 150, 162); *níta* statt *uš* (65); *Nina* statt *Unu* (79); *gud* statt *gú* (221); *gur* statt *kal* (229); *ud* statt *iš* (327); *zi* statt *gi* (263); *é* statt *pàr* (271); *ú* statt *ù* (65); *Gan-ḫar* statt *Gán-ḫar* (177); *tu* statt *gur$_8$* (247); *Ír-ra-na-dan*

statt *Ìr-ra-na-dan* (330); *zi-ra-nim* statt *gi-ra-núm; mu-rim-gi-ne-šù* statt *mu-rim-gé-ne-šù* (338); *a-ka e-gú-ta* statt *a-ka é-gú-ta* (369); ^{d}*En-lil-la*$_5$ statt ^{d}*En-lil-lá* (passim); *Ur-bi-lum* statt *Ur-bil-lum* (304); *Si-me-num-ki* statt *Si-ma-núm-ki* (308); *máš-dù* statt *maš-dù* (127, 291); *bár-ra-giš-ki* statt *bár-šid-giš-ki* (293); *Unu-ki* in den Siegellegenden 301 und 321 statt *Šeš-ab-ki;* u. a.

Am auffallendsten ist die Schreibung *lulim* mit den beiden Zeichen *lu* und *lim*, ersteres in der neuassyrischen (!) Form. Sonst wird es stets in den Drehemtexten mit dem dreifachen Zeichen für *anše, lu* und *lim* geschrieben, vgl. Schneider, *Keilschriftzeichen*, Nrr. 466-468.

Noch gibt es manche Urkunden, die aus den Archiven von Drehem und Djoḫa stammen, die noch nicht zur Veröffentlichung gelangt sind. Stände einmal der ganze Tontafelfund dieser beiden Ruinenstätten zur Verfügung, könnte über die Kulturtätigkeit dieser Orte für die Zeit der 3. Dynastie von Ur ein abschliessendes Urteil gefällt werden. Die katholische Universität von Mailand und der Herausgeber Prof. G. Boson haben durch die besprochene Veröffentlichung von 372 Tontafeln zum tieferen Verständnis dieser Kulturperiode einen dankenswerten Beitrag beigesteuert. Mögen nun auch die übrigen Keilschrifttexte der Sammlungen von Turin und Mailand bald zur Veröffentlichung gelangen.

N. Schneider.

J. G. Lautner, *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge* (= *Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia* I). Leiden 1936. E. J. Brill. In-8°, xx-262 S. Gld. 10.—

Mit diesem Buch führt sich eine neue Buchfolge ein, die von fünf bekannten Assyriologen und Keilschriftrechtsforschern herausgeben wird, und deren Zweck die wissenschaftliche Erforschung des altorientalischen Rechts sein soll. In dem vorliegenden ersten Band geht Lautner einer sehr interessanten Rechtsregelung der altbabylonischen Zeit nach, der Personenmiete und der Miete der Erntearbeiter. Zunächst möchte man glauben, dass die Miete der Erntearbeiter nur ein Sonderfall der Personenmiete sei. Aber dem ist durchaus nicht so.

Die Rechtsurkunden der altbabylonischen Zeit gebrauchen als Fachausdruck für die Miete von (lebenden oder leblosen) Mobilien *agārum* (sum. ḫun), während das Immobilienformular *šūṣûm* verwen-

det. Deshalb gehören Urkunden über entgeltliche Ausnützung menschlicher Arbeitskraft im šubanti-Formular nicht zu der eigentlichen altbabylonischen Personenmiete. Der *agārum*-Vertrag ist eine Speziesmiete, in der man eine Arbeitskraft in dem Zeitpunkt, in dem man sie brauchte, auch mietete; er ist ein Realvertrag, dessen Rechtserfordernis die Gleichzeitigkeit des Vertragsabschlusses mit dem Beginn des Erfüllungszustandes ist. Die Urkunde wurde regelmässig vom Mieter an den Vermieter ausgestellt und diente als Beweismittel für eine einfache, kostenfreie Beweisführung vor Gericht. Die Abreden der Parteien im *agārum*-Formular sind regelmässig in der Einzahl abgefasst. Auch wird der Kontrakt selbst nur mit einem Mietling abgeschlossen.

Selbstverständliche Folge des Vertragsabschlusses ist die Überlassung der Arbeitskraft des Mietlings an den Mieter. Dessen Pflicht besteht in der Entgeltleistung (in Geld oder Naturalien). Als Bemessungsgrundlage des Entgelts gilt die im Vertrag vereinbarte Mietzeit. Der Mietzins ist vom Mieter zu leisten; Empfänger ist grundsätzlich der Kontrahent.

Die Entgeltverwirkungsabreden, so verschieden auch ihre Tatbestände sein mögen, sind in ihren rechtlichen Folgen fast immer: ‘ er geht seines Lohnes verlustig ’, oder der Dienstnehmer muss dem Mieter den durch Arbeitsabgang entstehenden Verlust nach festem ortsüblichen Tarif ersetzen (*ṣimdāt šarrim, kasap inītim*).

Jede vorzeitige Beendigung der Dienstzeit, auch aus wichtigen Gründen, ist Vertragsbruch, der unter entsprechende Sanktion gestellt ist.

Scharf zu scheiden vom eigentlichen Personenmietvertrag ist der Erntearbeitervertrag, über den der Verf. im zweiten Teil seiner Untersuchung (S. 142-235) handelt. Für die Zeit der Ernte suchte man sich durch das šubanti-Formular eine Anzahl von Arbeitern im Voraus zu sichern, wobei es gleichgültig ist, ob sie selbst erscheinen oder dafür Ersatzmänner stellen (Gattungsmiete). Aber nicht nur im Vertragsschema unterscheidet sich der Erntearbeitervertrag vom *agārum*-Formular, sondern auch in der Art der Ausstellung und Begebung der Urkunde. Die šubanti-Urkunde wird vom Leistungsempfänger ausgestellt, was also im *agārum*-Vertrag dem ‘ Vermieter ’ entsprechen würde. Das Formular beinhaltet eine Dienstverschaffungspflicht. Von den beiden Gruppen des šubanti-Vertrags zeigt die zweite den Vertragsabschluss mit Vormännern (*waklum*) von Arbeitertrupps. Diese gebieten nur über wenige (5-10) Leute. Tägliche

Präsenzlisten dienen dem Arbeitgeber zur Kontrolle; Arbeitsmarken bestätigen dem Lohnempfänger die Zeit der täglich geleisteten Arbeit und dienen als Grundlage für die Lohnberechnung. Die an solche Gruppen ausgestellten Arbeitsmarken tragen den Namen des Vormannes. Kommt der Kontrahent oder sein Ersatzmann nicht zur Erntearbeit, so *ṣimdāt šarrim* d. h. er hat eine Ersatzleistung in Geld zu geben.

Diese ganz knappe Übersicht vermag nur ein schwaches Bild von der Fülle des Inhalts zu bieten. Auf umfassendes Quellenmaterial gestützt, führt der Verf. seine Untersuchung systematisch und klar durch, hebt immer wieder die Unterschiede, Ähnlichkeiten der Vertragstypen hervor, zeigt in Zusammenfassungen die erarbeiteten und die noch ausstehenden zu erhärtenden Punkte. Das Ganze ist eine musterhafte Behandlung keilschriftlicher Rechtsquellen einer Periode über die Personenmiete.

Es sei dem Rezensenten gestattet, auf einige Kleinigkeiten kurz hinzuweisen.

Statt en·si dürfte immer noch (trotz *ZA* 42, 152 ff.) pa·te·si oder PA·TE·si zu lesen sein (*DŠL* III. Teil, S. 94 zu $ensi_2$).

An Stelle von *pīḫatum* wird man *piḫatum* anzusetzen haben; denn eine Ableitung von einem Stamm med. inf. dürfte wohl nur **pīḫtum* lauten.

Die vom Verfasser (S. 103) vorgeschlagene Übersetzung müsste doch wohl *šu-nu* (statt *šu*) als Suffixpronomen verlangen.

Das SI (S. 225) möchte ich nicht ohne weiteres als Abkürzung für SI + A ansehen, sondern eher an einen Sinn wie 'unter dem C stehend' glauben, also an eine Entsprechung des aus älteren sumerischen Texten bekannten dun. Dass ein solcher Sinn dem SI nicht ganz fremd ist, zeigt *DŠL* 112, 17.

Nochmals möchte Rezensent auf die musterhafte Untersuchung hinweisen, die dem Verfasser, den Herausgebern der Serie und dem Verlag alle Ehre macht. Mögen noch viele solche folgen und möge auch die eben erschienene Serie *ana ittišu* (1) neue Anregung und Grundlage dafür bieten.

A. Pohl.

(1) B. Landsberger, *Die Serie 'ana ittišu'*, Rom 1937.

L. Oppenheim, *Untersuchungen zum babylonischen Mietrecht* (= *Beihefte zur 'Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'*, hrsg. v. N. Rhodokanakis, 2. H.). Wien 1936. Selbstverlag des Orientalischen Instituts der Universität. In-8°, xi-147 S. RM. 9.—

Oppenheim, der uns gerade in letzter Zeit mehrfach Untersuchungen zum keilschriftlichen Recht geschenkt hat, geht im vorliegenden Heft einer Anzahl von einander unabhängigen Fragen des babylonischen Mietrechtes nach. Zunächst untersucht er die Formulartypen der babylonischen Mietverträge, wobei der Reichtum der neubabylonischen Hausmietformulare gegenüber den altbabylonischen auffällt. Im nächsten Abschnitt wird die Frage der Terminologie *kiṣrum-idum* geklärt: *kiṣrum* findet sich nur in der Hammurapi-Dynastie und setzt wohl eine längere Bindung und deshalb auch Schrifterfordernis voraus; *qīštum* bezeichnet gemäss der sumerischen Entsprechung níg·ba den Werklohn. Im dritten Abschnitt geht der Verf. dem Sinn des § 7 der 'sumerischen Familiengesetze' nach. Es scheint sich dabei allerdings nicht nur um Verlust des Mietobjekts zu handeln, sondern auch um zeitweisen Verlust an Arbeit durch Krankheit. Man könnte an antichretisches Pfand denken (vgl. P. Koschaker, *Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus,* S. 10 f.). Es folgt die Erklärung einer Reihe von Fachausdrücken der babylonischen Wohnungsmieturkunden wie *asuppu* (wohl so anzusetzen), *rugbu* (wohl mit *ruggubu* zusammenhängend und nicht von *rakābu* abzuleiten). Ein recht interessantes Kapitel sind die Reparaturklauseln der babylonischen Hausmietverträge. Da natürlich Dach und Mauerwerk durch die Hitze und Regengüsse besonders gefährdet waren, wird ihre Instandhaltung eigens erwähnt. Gerade diese Klauseln zeigen, dass sich die Stellung des Mieters im Laufe der Zeit dem Vermieter gegenüber bedeutend gebessert hat. Der sechste Abschnitt behandelt die Nebenleistungen der babylonischen Hausmieter zu bestimmten — wohl kultisch orientierten — Terminen. Diesem schliesst sich die Untersuchung über die sogenannten 'Ruhetage' der Mietlinge an. Der Verf. wird im Recht sein mit seiner Annahme, dass der Lohnarbeiter an diesen 'Ruhetagen' zwar seinem Mieter gegenüber frei war, aber nicht seinem Vermieter (Eigentümer oder Muntwalt) gegenüber. Die Untersuchungen sind sorgfältig, klar und gründlich durchgeführt.

Bei den Anmerkungen ist der Zeilenabstand wohl doch etwas zu eng geworden.

Statt *akālu* (S. 24) wird man vielleicht mit Ungnad, *Orientalia* N. S. V (1936) S. 124 Anm. 1, *akalu* lesen müssen.

S 116 wird das *ana na-aḫ-ḫu nadānu* etwa ' zum Schlafen (Ruhen) überlassen ' bedeuten ; statt *náḫu* ist *naḫḫu* geschrieben.

Für *inītum* möchte ich nach wie vor ' Geschirr ', hier ' bespanntes Rind ' festhalten.

Wir danken dem Verfasser für dieses anregende Buch und erhoffen bald noch ähnliche Untersuchungen von seiner rastlosen Arbeit.

A. Pohl.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement.* Band I. Lieferungen 1-8. Leiden 1936-1937. E. J. Brill. In-8°, 512 pp.

Publiée il y a presque quarante ans, l'Histoire de la littérature arabe de M. C. Brockelmann est encore toujours le manuel indispensable pour quiconque s'intéresse à cette littérature. Mais vu l'énorme accroissement des dossiers ainsi que le grand nombre d'éditions de textes et de monographies nouvelles, on souhaitait vivement que l'ouvrage fût mis à jour et complété. Voici, heureusement, que ce souhait se réalise et au delà même de toute attente. C'est M. Brockelmann lui-même qui, après tant d'années d'une activité prodigieuse dans tous les domaines des études sémitiques, s'est chargé de cette lourde tâche. Des raisons indépendantes de sa volonté ne permettant pas de faire une nouvelle édition de l'ouvrage même, il publie à part des suppléments, qui constitueront deux tomes au moins aussi volumineux que ceux qu'ils complètent.

Grâce aux soins de la Maison Brill, de Leyde, la publication, qui se fait par tranches, est en excellente voie. Les livraisons se succèdent à une cadence rapide et la présentation typographique est toujours très soignée. Au moment où nous écrivons ces lignes, 512 pages (8 livraisons) du premier volume supplémentaire ont déjà paru (1).

Il est superflu de faire l'éloge de l'énorme travail accompli par M. Brockelmann. Nous sommes en présence d'une des œuvres les

(1) La publication comprendra 25 livraisons environ, chacune de 64 pages. Prix de la livraison pour les souscripteurs : 2 florins.

plus importantes et les plus méritoires de sa grande et belle carrière scientifique, dont les deux tomes de l'Histoire de la littérature arabe ont marqué jadis, si brillamment, les débuts.

M. Brockelmann n'a pas seulement enregistré dans cet inventaire toutes les données nouvelles qu'il a pu tirer des catalogues de manuscrits, dont le nombre s'est tellement accru — la liste des principaux catalogues dépouillés compte maintenant 121 sigles (p. 4-10), au lieu de 40, précédemment (I 45, 527-528; II 689) —, et des monographies récentes, qui se sont de plus en plus multipliées. Tout en gardant les proportions de l'ancien ouvrage, il a, du moins dans certains chapitres, poussé bien loin l'étude des auteurs. La poésie et la prose littéraire l'intéressent le plus. Ayant lu beaucoup dans le *adab* arabe, il a pu préciser nombre de traits dans les biographies des poètes et des écrivains, et ce qu'il en dit aidera à la compréhension générale de leurs œuvres. Nous relèverons à titre d'exemple les articles sur Ḏū Rumma (p. 87-89), Baššār (p. 108-110), Abū Nuwās (p. 114-118), Maʿarrī (p. 449-454), Ibn al-Muqaffaʿ (p. 233-237) et Ǧāḥiẓ (p. 239-247). Cette dernière notice est particulièrement instructive: on trouvera énumérés non seulement tous les ouvrages connus de Ǧāḥiẓ, mais aussi toutes les œuvres qui sont citées dans la littérature arabe. Le chapitre sur les écoles des grammairiens (p. 155 ss.) est également très riche en nouvelles indications. Si, par contre, les passages ayant trait à la Šīʿa (p. 312-313), à la dogmatique et à la mystique (p. 336-362), aux traducteurs, aux philosophes et aux « scientistes » (p. 362-434) sont moins élaborés, on saura toutefois gré à l'auteur d'avoir cité toutes les études récentes.

En vue des nouvelles additions et corrections que M. Brockelmann présentera sans doute, comme il l'a fait jadis (I 513-528; II 689-714), à la fin son travail, nous transcrirons ici un certain nombre de celles que nous avons notées pour notre compte. Elles seront la preuve de l'intérêt tout spécial que nous portons à ce remarquable inventaire, qui est appelé à rendre de si grands services à tous les arabisants.

4-11. Parmi les catalogues de manuscrits arabes que l'on pourrait aussi dépouiller, nous nous bornerons à citer les suivants: Alexandrie: Aḥmad abū ʿAlī al-Amīn al-waṭanī, *Fihrist maḫṭūṭāt al-maktaba al-baladiyya bi'l-Iskandariyya*, vol. I-VI, Alexandrie 1926-1929. — Beyrouth: *Maḫṭūṭāt al-ḫizāna al-Maʿlūfiyya fi'l-Ǧāmiʿa al-Amīrikiyya* (c.-a.-d. les mss. arabes achetés de la bibliothèque de Iskander ʿĪsā Maʿlūf), Beyrouth, maṭb. adabiyya, 1926, 8 pp. — Caire[3]: *Dār al-kutub al-miṣriyya. Fihrist maktabat Qawala,*

vol. I-IV, Le Caire 1931-1933. — Caire[4]: *Dār al-kutub al-miṣriyya. Fihrist maktabat Makram*, Le Caire 1933. — Caire[5]: *naśarat asmā' kutub al-mūsīqī wa'l-ġinā . . . al-maḥfūẓa bi dār al-kutub*, Le Caire 1933. — Caire[6]: *Fihrist al-kutub wal-maḫṭūṭāt al-maḥfūẓa fi ḫizānat al-Amīr Ibrāhīm Ḥilmī bi maktabat al-Ġāmi'a al-miṣriyya*, Le Caire 1936. — Calcutta: *Author-Catalogue of the Haiderabad Collection of Manuscripts and Printed Books*, Calcutta, Bapt. Mission Press 1913, printed for the Asiatic Society of Bengal (c'est le catalogue des mss. et livres présentés à la Soc. As. par le Nawwāb Azīzjang Bahādur de Hayderabad). — *ad* Damas: Nāṣīf abū Zayd wa Rašīd al-Ḫūrī, *al-mudāfa'a al-waṭaniyya*, Damas, s. d., 180 pp. (critique du livre de Ḥabīb Zayyāt sur les bibliothèques de Damas). — Detskoje Selo: Ign. Kratchkovski, *Les manuscrits orientaux du palais de Catherine II à Detskoje Selo*, dans *Dokladij Akademii Nauk SSSR*, 1929, p. 161-68. — Hayderabad: *Fihrist i kutub i 'arabī fārisī u urdū maḫzūna i kutubḫana i Āṣafiyya*, vol. I-II, Hayderabad 1332 (1323 H.). — India Office: A. J. Arberry, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, vol. II: Sufism and Ethics, London 1936. — Newberry: *The Arabic and Turkish Manuscripts in the Newberry Library*, described by D. B. Macdonald (= *Publications of the Newberry Library*, 2), Chicago Ill. 1912, 18 pp. — Rabāt: *Inventaire sommaire des manuscrits arabes acquis par la Bibliothèque générale du Protectorat français au Maroc* (1929-30) par R. Blachère et H. P. J. Renaud. Extr. de *Hespéris* 1931. — Sbath: *Bibliothèque des mss. Paul Sbath*, III, Cairo 1934. — Taymur: Notices sur quelques manuscrits importants de la bibliothèque de Aḥmad Taymūr Pāšā, *RAAD* III 225, 337; *Muqtabas* VII 437. — Bibliothèques indoues: Ḥāfiẓ Naẓīr Aḥmad Mawlawī, *Notes on Important Arabic and Persian MSS. found in Various Libraries in India*, dans *Journ. and Proc. As. Soc. Bengal* XIII (1917) n° 2 et XIV (1918) n° 8. — *Fihrist kitābkhāne-yi Dānishkede-yi Ma'kūl wa manḳūl dar Madrasa-yi 'Ālī Sipah-Sālār, Catalogue of the Persian and Arabian MSS in the M. 'A.S.S.* by Ibn Yūsuf Shīrāzī, vol. I.

104, 4b. Ġa'far al-Ṣādiq. Ajouter: 8. *k. al-ihlīlaǧa*, édité dans Maǧlisī, *biḥār al-anwār* II, 47-62; cf. *RSO* XIV 357.

104, 4c. Le *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* est édité dans Maǧlisī, *biḥār* II 18. — Un commentaire persan par Faḫr al-dīn al-Māwarā 'l-nahrī al-Qummī, daté de 1127 H., est contenu dans un ms. appartenant à M. J. Schacht.

129. Ibn al-Mu'tazz. Son *Dīwān* est conservé aussi dans le ms. Brit. Mus. or. 6561.

130. Id. L'édition des *ṭabaqāt* al-šu'arā' est préparée par 'Abbās Eghbāl.

140. Mutanabbī. Voir aussi maintenant les importantes monographies de R. Blachère, *Un poète arabe du IVe siècle de l'Hégire, Abou l-Tayyib al-Motanabbi*, Paris 1935, de 'Abadallāh 'Azzām, *Ḏikrā Abī'l-Ṭayyib ba'd alf 'ām*, Baġdād 1935-1936, de Ṭāhā Ḥusayn, *ma'a'l-Mutanabbī*, 2 vol., Le Caire 1936, ainsi que *Al-Mutanabbi, Recueil publié à l'occasion de son millénaire (= Mémoires de l'Institut Français de Damas)*, Beyrouth 1936.

152. Hamaḏānī. Cf. aussi O. Rescher, *Die Maqâmen des Bedî' az-zamân, aus dem Arabischen übersetzt* (= *Beiträge zur Maqâmenliteratur* 5), Leonberg 1913.

155. L'article sur Ibn Muqla est repris p. 433-4.

161. Quṭrub. Le *k. al-muṭallaṭ* se trouve aussi dans le ms Br. Mus. or. 9201.

189. Ibn abī ʿAun. 1. Lire *at-tašbīhāt al-mašriqiyya*, ms. Taymūr, *adab* 362; probablement identique à n° 3: *k. at-tašbīhāt*.

190. Ibn Ḫālawayh. Son *k. al-ḥuǧǧa fī qirāʾāt al-aʾimma* est conservé dans un très vieux ms. (496 H.) du fonds Ṭalʿat Bey de la Bibliothèque Égyptienne.

192. Ibn Ǧinnī. 2. *al-ḫaṣāʾiṣ*. Autre ms.: Br. Mus. or. 11353. — 4. *k. al-ʿarūḍ* Autre ms.: Br. Mus. or. 8498.

218. Ṭabarī. Br. Mus. or. 9265 lui attribue un *Treatise on Archery*; cf. *ibid.* 9454.

227. Ibn al-Nadīm. Un ms. du *Fihrist* se trouve dans la bibl. du Šayḫ al-Islām à Médine (*tārīḫ* 488); copie moderne dans Ḫizāna Taymūriyya, *faḥāris* 110. Sur le ms. de Tonk cf. maintenant Fück, ZDMG 90 (1936) 302 ss.

229, 3. Ibn al-Dāya. *šarḥ al-ṭamara*. Autre ms.: Taymūr, *aḫlāq* 290[13].

234. Ibn al-Muqaffaʿ. Cf. aussi *RSO* XIV 1-20.

236. Id. 7. Une citation du *tawzīʿ al-dunyā* est probablement conservée dans le *k. al-badʾ waʾl-tārīḫ*, (éd. Huart) II 150.

238. *k. Bīlawhar wa Būdāsāf*. Long fragment dans le ms. Taymūr, *aḫlāq* 290[17]. Nombreuses citations dans *R. Iḫwān al-Ṣafā*, p. ex. IV 135, 214 (éd. Bombay 1305).

241. Ǧāḥiẓ. Cf. aussi Aḥmad Amīn, *Ḍuḥa* III, 127-140; A. Mez, *Abul-Qâsim, ein bagdâder Sittenbild* (Heidelberg 1902), p. XI ss.

242. *k. al-buḫalāʾ*. Voir les précieuses corrections faites par W. Marçais, dans *Mélanges René Basset (= Publ. Inst. Hautes Études Marocaines)*, Paris 1925, 1-31.

243, IV 30. *r. fiʾl-ḥāsid waʾl-maḥsūd*. Le texte complet de cette *risāla* se trouve dans le ms. Azhar, *adab* 7046 (écrit par ʿAlī b. Hilāl al-Bawwāb; cf. infra, p. 434).

244, V 54. *at-tabaṣṣur biʾl-tiǧāra* a été réédité par Ḥasan Ḥusnī ʿAbdalwahhāb al-Tūnisī, Le Caire 1354 (1935). — 55. Lire (at-Tanūḫī II) 106.

245. Ajouter après le n° 26: Un *k. taṣḥīḥ maǧīʾ al-aḫbār* est attribué à Ǧāḥiẓ dans Ḫayyāt, *intiṣār* 22, 155. — Un *k. adyān al-ʿarab* est cité par Faḫr al-dīn al-Rāzī (*munāẓarāt*, ms. Taymūr, *maʿālim* 130) comme source du chapitre correspondant de Šahrastānī, *milal* (édition en marge de *fiṣal*, Le Caire 1347, IV 98 ss.).

246, D. Br. Mus. or. 9446 contient le *k. ādāb al-mulūk* et le *k. ṣuḥbat al-mulūk* attribués à Ǧāḥiẓ.

247, 5. *k. ad-dalāʾil waʾl-iʿtibār*. L'inauthenticité de cet écrit est définitivement prouvée par la préface contenue dans le ms. Br. Mus. Suppl. 684 et publiée, par F. Krenkow, dans *RAAD*, IX 558-562.

251. Ibn ʿAbdrabbihi. Cf. maintenant: M. Shafīʿ, *Analytical Indices of the ʿIqd al-Farīd*, Cairo 1321; *Panjab University Oriental Publications*, 5, vol. I 1935.

253. Tanūḫī. Cf. Aḥmad Taymūr Pāšā, *tasfīr al-alfāẓ al-ʿabbāsiyya fī Niśwār al-muḥāḍara*, *RAAD* II 289, 321.

261. Cf. maintenant A. Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhārī*, Cambridge 1936.

320, 6. Abū Isḥāq al-Nawbaḫtī. A modifier: cf. *Orientalia* NS IV 306, note 6. Voir aussi maintenant Muḥsin al-Amīn al-Ḥusaynī al-ʿĀmilī, *k. aʿyān al-šīʿa* V (Damas 1936) 104[59].

321, 9a. Nuʿmānī. Le *k. al-ġayba* a été lithographié à Téhéran, 1318. Il existe aussi une lithographie (1301) du *k. ikmāl al-dīn* d'Ibn Bābūye (p. 322, 15); cf. *RSO* XIV 353.

324, 4. Lire Ġaʿfar b. Manṣūr *al-Yaman*, et non *al-Yamanī*.

325, infra. Lire *al-ṭibb al-rūḥānī*.

326, 11. *al-Ḥaṣībī*, et non *al-Ḥaṣībī*.

340. Autre ms. du *k. al-ḥayda:* Br. Mus. or. 9575. — Au lieu de Ḥašīš, lire Ḫušays. — Le *k. al-tanbīh waʾl-radd* vient d'être édité par S. Dedering (= *Bibl. Islam.* 9),

342. Ibn al-Yamān. La notice sur son *k. al-ṭibb al-rūḥānī* est à supprimer. *Fihr.* 301, 1. 8 (et non 307, 18) cite un adversaire de Rāzī dont le vrai nom est, selon toute probabilité, Ibn al-Tammār; cf. les variantes dans *Fihrist* (éd. Fluegel) II ad locum, ainsi que *Orientalia* NS V 54, l. 25ss. Voir aussi *Épître de Bērūnī* (éd. P. Kraus, Paris 1936) p. 12 et Bērūnī, *al-āṯār al-bāqiya* 253, 18.

362. Sulamī. *sulūk al-ʿārifīn*, ms. Taymūr, *taṣawwuf* 74[2]. — *ʿuyūb al-nafs, ibid.* 74[1].— *uṣūl al-malāmatiyya, ibid.* 237.

363. Au sujet des traductions du pehlevi, cf. aussi Borisov, *JA* CCXXVI 300-305.

364, 3. Lire ʿAbdalmasīḥ b. Nāʿima.

365. Au sujet de la *Théologie* d'Aristote, voir aussi les remarques importantes de Nallino, *RSO* VIII 96 et *Oriente Moderno* X 49-50.

365. Qusṭā b. Lūqā. Renaud, *Hespéris* XVIII 93 cite un *k kūrat* (?) *al-falak*, qui lui est attribué et qui se trouve dans un ms. de la bibl. de la Zāwiya Sīdī Hamza.

367. Le *k. iġtimāʿāt al-falāsifa* (Brockelm. I 206, nº 8) se trouve aussi dans le ms. Br. Mus. or. 8681.

368, II 1a. Lire *al-ʿulwiyya*.

370, 10. Yaḥya b. ʿAdī. Son *k. tahḏīb al-aḫlāq* a été publié aussi par Mar Severius Afram Barṣaum dans *AJSL* XLV 129 pp. (lithogr.). — Le nº 7 est probablement identique à *Āṣaf* II 1202: *r. Y. b. ʿA. bar r. Aristō dar ʿilmi mā baʿd al-ṭabīʿa*.

373, II. Kindī. Les indications nºs 3 et 6 sont inexactes.

373, III. Kindī. Ajouter: *r. abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī fi'l-qawl fi'l-nafs al-muḫtaṣar min kutub Aristāṭālīs wa Aflāṭūn wa sāʾir al-falāsifa*, ms. Taymūr, *ḥikma* 55, p. 63-76, probablement identique à Br. Mus. or. 8069, f. 9[b]-12[a].

374, XI. Un *k. al-taraffuq fi'l-ʿiṭr* attribué à Kindī est conservé dans des mss. modernes: Br. Mus. or. 9678[1] et Taymūr, *ṣināʿa* 46.

375. Fārābī. Cf. aussi la notice de Nallino dans *Encicl. Ital.* XIV 797-798. — Pour la *prière* de Fārābī, cf. A. Mueller, *GGA* 1884, 958. Voir aussi Goldziher, *Stellung der Orth.* 24. — La bibl. de Rampour possède, paraît-il,

en manuscrit 28 écrits de Fārābī, cf. *Journ. and Proc. As. Soc. Bengal* XIV, CCXIV.

376, B 3-4. Il faut distinguer entre le *k. taḥṣīl al-sa'āda* (Hayder. 1345) et le *k. al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda* (Hayder. 1346). C'est le premier de ces deux écrits, et non le *k. al-siyāsāt al-madaniyya*, qui a été abrégé par Ibn Falqera. — 4a. Un long extrait de la *risāla fi'l-siyāsa* a été intégré, par Miskawaih, dans son *k. Ǧawīdān ḫirad* (ms. Paris 3957, 134ᵃ-144ᵃ). — 6. Le *k. al-milla al-fāḍila*, qui existe, en effet, dans le ms. Leyde 1931 (Brokelm. I 212) se trouve également, en partie, dans Taymūr, *aḫlāq* 290[19]. — C. Ajouter: 14. *šarḥ al-Majisṭī*, abrégé attribué à Fārābī, ms. Br. Mus. or. 7368 (628 H.). Ibn abī Uṣaybi'a et Ṣafadī citent ce titre.

377, D 1. La traduction de Gérard de Crémone a été éditée en entier par Palencia. — C'est au *k. iḥṣā' al-'ulūm*, et non à la *risāla fi'l-'aql*, que se rapportent les remarques de Efros et de Strauss. — Ajouter: 2. *De ortu scientiarum*, éd. Baeumker, *Alfarabi, über den Ursprung der Wissenschaften* (= *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.* XIX 3). — 4. Cf. aussi L. Massignon, *Notes sur le texte original arabe du « De intellectu » d'al-Fārābī.* dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du MA* IV 151-158. — Un *k. al-'aql* de Fārābī se trouve dans *Āṯaf* II 1210. — 10. Ajouter: Br. Mus. or. 8069[13] (f. 44ᵇ). — E. *šarḥ Zēnōn*. Autres mss.: Br. Mus. or. 8069[3] et Le Caire, *ḥikma* 453. Cf. maintenant Fr. Rosenthal, *Orientalia* NS VI 64. — Un extrait de cette *risāla* se lit dans Lāhiǧī, *maḥbūb al-qulūb* (lith. Téhéran 1317) 134 ss. — La *risāla fi'l-'ilm al-'ilāhī li abī Naṣr al-Fārābī*, ms. Taymūr, *ḥikma* 117, p. 1-15, n'est pas authentique.

378. Siǧistānī. Un fragment philosophique, assez long, se trouve dans le ms. Taymūr, *aḫlāq* 290[14]. — 4b. Sur (ibn al-)Ḫam(m)ār, voir aussi l'article important de Bayhaqī, *tatimma* 13; en outre Rosenthal, *Orientalia* t. c. 39, note 2.

378. Il y a lieu de mentionner aussi le philosophe abu'l-Ḥasan Muḥ. b. Yūsuf al-'Āmirī († 381 H.), dont la *r. al-ibṣār wa'l-mubṣar* est conservée dans le ms. Taymūr, *ḥikma* 98.

379. Ibn Masarra. Voir aussi Massignon, *Recueil*, 70.

380. Iḫwān al-Ṣafā'. Cf. aussi Sayyid 'Abdallaṭīf Ṭībawī, *ǧama'at Iḫwān al-Ṣafā'*, dans *Journ. Amer. Univ.* Beyrouth 1930-1931, ainsi que 'Abd al-Muḥyī al-Ḥuwayzī al-'Arabī, *al-risāla al-musammāt bi'l-'asal al-maṣfī fī taḥqīq ism muṣannif rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, Bombay 1929 (lettre à Aḥmad Zekī Pacha, 5 nov. 1929, exposant les arguments qui militent en faveur de la thèse ismā'īlite-bohra selon laquelle les *rasā'il* seraient l'œuvre de l'*imām mastūr* Aḥmad b. 'Abdallāh).

395. Abū Ma'šar. 2. *k. al-mudḫal*, aussi Br. Mus. or. 7964. — 3. cf. *k. aḥkām al-mawālīd*, avec trad. pers.: Br. Mus. or. 9604. — 15. *muḏākarāt*. Citation dans *Ras. Iḫ. Ṣaf.* IV 292 (Bombay). — *k. al-nukat wa'l-asrār li abī Ma'šar:* Br. Mus. or. 11214.

416. Ibn Māsawaih. 9. *k. al-azmina*. Autre ms.: Alexandrie, *ḥikma* 16 (G 3328)

417, 4. Au sujet de Sābūr b. Sahl (Brockelm. I 232), cf. Ben Mīlad, *L'École médicale de Kairouan*, Paris 1933.

417, 4a. Māsarǧawaih. Répétition de p. 106.

417, 8. ʿAlī b. ʿIsā. Voir aussi son écrit : *L'astrolabe et la manière de s'en servir*, éd. L. Cheykho, Beyrouth 1913.

419. Rāzī. Les livres 2 et 8 du *Ḥāwī* se trouvent aussi dans le ms. Br. Mus. or. 9790, et le livre I (incomplet) dans le ms. or. 9799.

421, 10. Isḥāq al-Isrāʾīlī. Cf. Guttmann, *Die philos. Schriften des Israeli* (= *Beiträge z. Gesch. d. Philos. im Mittelalt.* X 4).

424, 21. Ibn Tūmart. Cf. déjà p. 303.

427, l. 6. Lire an-Naḫad.

429, 2. Ibn Umayl. Il n'est pas du IIIe, mais du IVe siècle de l'Hégire (cf. les recherches de Stapleton).

431. Tankalūšā. Cf. maintenant aussi Borisov, *JA* CCXXVI 300-305.

432, 4a. Abu'l-Iṣbʿa. D'après le ms. Khāngī, f. 95^{a}-109^{b}, l'auteur du commentaire serait plutôt a. ʿAbdallāh M. b. ʿAbd-al-Dāʾim al-ʿIrāqī. Il a rencontré le *rāwī* de la *qaṣīda* en l'an 400 H., en Égypte.

454. Maʿarrī. Le *k. ʿabaṯ al-walīd* se trouve aussi dans le ms. Azhar, *adab* 7159.

P. Kraus.

W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*. Bombay 1936. Qayyimah Press. In-8°, viii-82 S.

In den letzten Jahren sind bereits mehrere Veröffentlichungen zum Ismailismus von W. Ivanow erschienen. Diesmal legt er ein kleines handliches und überaus aufschlussreiches Werkchen über die offizielle Gestalt des Ismailismus im Fatimidenreiche vor. Sayyidnā ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd, der fünfte jemenische dāʿī, hat im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts eine Schrift verfasst mit dem Titel: تاج العقائد ومعدن الفوائد. Sie enthält in 100 Artikeln das ismailitische Glaubensbekenntnis. Zwar waren gegen 50 Jahre seit der Ermordung des letzten fatimidischen Imams (1130) dahingegangen. Dennoch glaubt Ivanow, dass wir hier nicht bloss das klassische Werk ismailitischer Theologie vor uns haben, dem die Ismailiten selbst höchste Autorität zuerkennen, sondern auch dass hier die charakteristischen Züge von dem vereinigt sind, was unter den Fatimiden die offizielle Religion gewesen ist.

A Creed of the Fatimids enthält darum im Hauptteil eine knappe Inhaltszusammenfassung des Buches. In 100 Nummern (S. 24-73) wird der Inhalt der 100 Artikel von *tāǧ al-ʿaqāʾid* in gedrängter Sprache wiedergegeben. Die arabischen Fachausdrücke sind dem englischen Text jedesmal in Umschrift beigegeben. Diese Art der Wiedergabe wurde gewählt, weil bei unserer jetzigen geringen Kenntnis der ismai-

litischen Lehrentwicklung und namentlich ihres esotherischen Teiles Ausgabe und Übersetzung dem Verfasser als verfrüht erschienen (vgl. S. 20). Freilich, in der kurzen Inhaltswiedergabe ist erst recht manches unklar geblieben, schon wegen ihrer knappen Ausdrucksweise und wegen des engen Anschlusses an das arabische Werk. Der *tāǧ al-ʿaqāʾid* steht nicht am Anfang, sondern am Ende des Ismailismus der Fatimidenzeit, und so ist er von mehreren Zāhirwerken als von seinen Vorgängern abhängig. Über sechs dieser Schriften, die uns zugänglich sind, bringt die Einleitung (S. 1-21) unter dem Titel ' The Evolution of the Ismaili Creed ' eine beträchtliche Anzahl wertvoller Notizen.

Mit den wenigen Druckfehlern und kleineren Versehen, die stehen geblieben sind, wird der Leser gewiss selbst fertig werden. Sie stören uns nicht das angenehme Bewusstsein, dass hier einer der wenigen Kommentare zu den ismailitischen Hauptwerken erschlossen wird.

R. Köbert.

Helmut Wangelin, *Das arabische Volksbuch vom König aẓ-Ẓāhir Baibars* (= *Bonner Orientalistische Studien*, H. 17). Stuttgart 1936. W. Kohlhammer. In-8°, 308 S.

Das vorliegende Buch ist ein Beitrag zur Erforschung der arabischen Märchen- und Erzählungsliteratur. Unter dem Namen des 4. Mamelukensultans aẓ-Ẓāhir Baibars I geht eine uferlose Geschichtenkette, in vielem mit ' Tausendundeine Nacht ' vergleichbar, die allerdings vom historischen Bild des Herrschers nur wenig beeinflusst ist, der sog. ' Baibarsroman '. H. Wangelin gibt uns im Hauptteil seines Buches (S. 1-241) eine Inhaltsdarstellung dieser *Sīra*, gewiss eine willkommene Arbeit, zumal sie wirklich ein ' Wegweiser durch die Wirrnisse des arabischen Werkes ' ist, wie der Verfasser sagt, wenigstens durch die Rezension, die er zugrunde gelegt hat, den Kairiner Druck vom Jahre 1908/9. Nur sollte der Stil etwas weniger abgerissen und dunkel sein. Wie die früheren Drucke und die vorhandenen Handschriften zu diesem Druck stehen, ist nicht untersucht; sie sind nicht grundsätzlich herangezogen. Infolgedessen erhalten wir keine Antwort auf alle damit zusammenhängenden Fragen. Der Verfasser hat darauf verzichtet und sagt (S. xv, 12), dass ihm dies nicht

lohnbringend genug vorkam. Immerhin hat es sich gerächt, z. B. wenn man auf S. 304/5 sagen will: ‘Die Mischung von Burleskem und Beziehung zum Übernatürlichen scheint dem Kairiner Geschmack ganz besonders entsprochen zu haben’, muss man sicher sein, dass das wirklich kairinisch ist und sich in den anderen z. B. der syrischen Version nicht findet. Da das nicht untersucht ist, wurde noch am Anfang des Buches ein Zusatz nötig, in dem das genannte Urteil als nicht endgültig bezeichnet wird. Und das ist nicht die einzige derartige Unausgeglichenheit.

Von den anderen, sehr viel weniger umfangreichen Abschnitten des Buches beschäftigt sich der erste mit den geschichtlichen Tatsachen. Da zeigt sich deutlich, dass die Erzählung und ihre Hörer ganz andere Interessen haben als historische. Eine Anzahl bis zur Unkenntlichkeit entstellter Vorkommnisse finden ihre Richtigstellung, andere aufschlussreiche Dinge werden mitgeteilt; sie ermöglichen es dem aufmerksamen Leser zu sehen, was die Menschen bewegte, die diese Erzählungen gestaltet und angehört haben. Die folgenden Abschnitte ‘Heilige’ und ‘Zur Erzählungskunde. Folklore’ hätten wohl einer eingehenderen Rechtfertigung und Erklärung bedurft. Die Ergebnisse der Erzählungskunde sind noch nicht so greifbar, dass man ohne weiteres bestimmte Motiv- und Erzählungsgruppen eines Werkes als die entscheidenden behandeln kann. Warum den ‘Heiligen’ ein eigener und dazu noch so winziger Abschnitt zugewiesen wurde, bleibt ungeklärt. Zu diesen ‘Heiligen’ wird übrigens selbst Uṯmān gerechnet. Es ‘wachse über seinem Haupt ein Heiligenschein, dem profanen Auge freilich unsichtbar’ (S. VII). Für das gesunde Volksempfinden ist er sicherlich kein Heiliger und kein Weli. Ein letzter kleiner Abschnitt bringt einige allgemeine Bemerkungen zum ganzen Roman. Die Überschrift ‘Schluss’ wäre wohl besser vermieden worden; denn wir haben keinen Rückblick auf das vom Verfasser vorgelegte Buch vor uns; der erste Satz: ‘Das Buch ist nicht einheitlich’ geht vielmehr auf das arabische Geschichtenbuch. Ein Namens- und Sachverzeichnis sollte nicht fehlen, namentlich da das Buch der Orientierung im Baibarsroman dienen soll. Man hat etwas den Eindruck, dass dem Verfasser über seiner Arbeit manchmal die Geduld ausgegangen ist. Trotzdem bleibt aber bestehen, was schon gesagt wurde: das Buch wird allen gute Dienste tun, die das arabische Werk überblicken wollen und müssen, und das möge des Verfassers Lohn sein.

R. Köbert.

Walther Hellige, *Die Regentschaft al-Muwaffaqs. Ein Wendepunkt in der ʾAbbâsidengeschichte* (= *Neue Deutsche Forschungen.* Abteilung *Orientalische Philologie und Kulturgeschichte,* hrsg. v. H. H. Schaeder, Bd. I). Berlin 1936. Junker u. Dünnhaupt. In-8°, 52 S.

Der ʿAbbâsidenprinz Ṭalḥa, bekannter unter seinem offiziellen Beinamen al-Muwaffaq billâh (geb. 843 oder 844, gest. 891 n. Chr.), hat sich in der Geschichte des Kalifenreiches als Regent und Reichsverweser rühmlich ausgezeichnet. Es ist das unbestrittene Verdienst seiner klugen und zielbewussten Politik gewesen, dass der Staat, der durch die Unfähigkeit der Herrscher, durch die Übergriffe der meist aus Türken bestehenden Leibgarden und durch die Selbständigkeitsgelüste der Provinzstatthalter völlig zerrüttet worden war, vor dem drohenden Untergang gerettet, und die Macht der Dynastie wenigstens in den Zentralprovinzen wiederhergestellt wurde.

Von den bedeutenderen Ereignissen der Regentschaftszeit al-Muwaffaqs hat Th. Nöldeke die Niederschlagung des Sklavenaufstandes der Zanǧ in Südmesopotamien und die Auseinandersetzung mit dem Kupferschmied Jaʿqûb b. Laith, dem Begründer des Ṣaffâridenhauses im östlichen Iran, und dessen Bruder ʿAmr in den *Orientalischen Skizzen* einem grösseren Leserkreise nahegebracht. Nunmehr erhalten wir von W. Hellige eine umfassende monographische Beschreibung seines Lebens und Wirkens, die sich im Wesentlichen auf Ṭabarî's Annalen stützt. Es kam dem Verfasser dabei vor allem darauf an, die charakteristischen Züge der Politik al-Muwaffaqs herauszuarbeiten. Hellige's Darstellung bestätigt und vertieft das überlieferte Bild des Reichsverwesers als eines klugen und vorsichtigen Realpolitikers, der sowohl als Feldherr wie als Staatsmann sein Handeln den Möglichkeiten der jeweiligen Situation anzupassen wusste, ohne dabei das Endziel aus dem Auge zu verlieren. Aus dieser Fähigkeit erklärt sich auch seine erfolgreiche Politik gegenüber den türkischen Prätorianern, der Hellige eine für den Bestand des Staates entscheidende Bedeutung zuzuschreiben geneigt ist, nicht minder als seine sonstigen innen- und aussenpolitischen Leistungen.

H. Schlobies.

Erwin SEIDL, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht.* Zweiter Teil: *Die Zeit vom Beginn der Regierung Diokletians bis zur Eroberung Ägyptens durch die Araber.* Mit einem Anhang: *Der Eid im koptischen Recht und in den griechischen Urkunden der Araberzeit* (= *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte,* hrsg. v. L. WENGER und W. OTTO, und 24. Heft). München 1935. C. H. Beck. In-8°, XII-172 S.

In der vorliegenden Studie setzt der Verfasser seine schon mit der Münchener juristischen Dissertation *Der Eid im ptolemäischen Recht* (1929) verheissungsvoll begonnenen Untersuchungen über das Eideswesen im jüngeren Ägypten fort. Hatte der erste Teil des angezeigten Werkes (1933 erschienen) das Eidesrecht der römischen Provinz Ägypten während der Prinzipatszeit umfasst, so schliesst der vorliegende Band die politisch und kulturell entscheidende Zeit von Diokletian bis zur arabischen Eroberung ein. Besser als an irgendeinem anderen Rechtsgeschäft des bürgerlichen Lebens können gerade an der Entwicklung des Eidschwurs, seiner Fassung und seinem Anwendungsgebiet die tiefgehenden Veränderungen aufgezeigt werden, denen ein Land von so eigenartiger Kultur, wie es das alte Ägypten darstellt, seit der Zeit der fremden Eroberungen unterworfen gewesen ist. Denn der Eid ist ein Gegenstand, der weit über die eigentlich rechtlichen Belange hinaus im Wesen eines Volkstums wurzelt und durch übersinnliche Bindungen an letzte Dinge der Seele und Weltanschauung greift. Die Spanne vom dritten bis zum siebenten Jahrhundert ist nicht nur für Ägypten eine Zeit gewaltigen Ringens um ein neues einheitliches Weltbild: die ganze Oikumene erzittert unter dem Ansturm neuer Völker und neuer Religionen. Inmitten solch strudelnder Bewegung nötigt uns die Ruhe und sichere Beharrlichkeit der römischen Provinzialverwaltung eine hohe Achtung ab. Es geht alles pflichtbewusst seinen Gang weiter. Keine übereilte Handlung schafft störungsvoll neue Lagen, deren Plötzlichkeit für den Bestand des Reiches ein Verhängnis bilden könnte. Langsam und zielsicher passt sich alles der neuen Wendung im Staatsleben an, die mit der Duldung (313) und späteren Alleinherrschaft der christlichen Lehre (379) einsetzt.

Vor diesem weltgeschichtlichen Hintergrund lässt SEIDL die Wandlung der Eidesformel sich abspielen. Die Untersuchung muss, wie gewöhnlich bei einem Stoff, der fast ausschliesslich aus Urkunden besteht, sich feiner und feinster Mittel bedienen, um aus oft scheinbar

gleichgültigen und starren Satzgebilden die grossen Änderungen und Umwertungen der neuen Zeit herauszuhören. Einen ausgezeichneten Überblick gewährt gleich die auf den ersten Seiten gegebene Liste der Kaisereidformeln im Wortlaut (S. 5 ff.). Trotz der selbstverständlichen Lückenhaftigkeit des Stoffes spiegeln sie vorzüglich den Gang der Geschichte und regen zugleich den Leser zu eigener Betrachtung an, die sich nunmehr, nach Kenntnisnahme und Prüfung der Quellen, erst eigentlich fruchtbar mit den Ausführungen des Verfassers und seinen Deutungen auseinanderzusetzen vermag.

Für einen Nichtpapyrologen ist es schwer, in die Erörterungen der Fachleute einzugreifen. Was den Besprecher selbst anlangt, so muss er bekennen, dass der Gewinn des Buches für ihn in dem Anregungswerte bestand, den sorgfältige Darstellungen aus einem vom eigenen zwar verschiedenen, aber doch im Wesen gleichartigen Arbeitsgebiete, eben der antiken und orientalischen Urkundenforschung, zu besitzen pflegen. In diesem Sinne könnte er vergleichende Bemerkungen aus vorderasiatischem Rechtsgut, die wohl zur Klärung beider Gebiete beitragen würden, beisteuern, wofür hier indes nicht der Ort ist. Allgemein bleibt ihm nur zu sagen, dass der klare Aufbau und die saubere Behandlung des Stoffes in ihm den lebhaften Wunsch nach einer entsprechenden Darstellung des keilschriftlich überlieferten Eidesrechtes erweckt haben, für das die Quellen Vorderasiens überreich fliessen, und das doch, von gelegentlichen Ausführungen und den Zusammenstellungen S. A. B. Mercers (1) abgesehen, auf rechtshistorischer Seite bisher nur zu der kurzen Skizze J. G. Lautners in M. Eberts *Reallexikon der Vorgeschichte* III (1925) 41 ff. angeregt hat. Auch diese berücksichtigt fast nur die altbabylonische Zeit, während das um seiner Königseide willen besonders bemerkenswerte jüngere Rechtsgut eigentlich noch ganz unbeachtet geblieben ist. Wenn eine solche Arbeit auf Grund keilschriftlicher Quellen auch weit andere Fragestellungen enthält als eine papyrologische Untersuchung zu Beginn christlicher Staatsformen im römischen Weltreich, so würde sie doch zweifellos reiche Aufschlüsse noch über die Rechtsgeschichte hinaus mit sich bringen. Dass Seidls Buch diese Hoffnung auf eine ähnliche Untersuchung innerhalb eines anderen Zweiggebietes rechtsgeschichtlicher Forschung hat erstehen lassen, ist gewiss das beste Zeugnis, das dem Buch zuteil werden kann.

W. Eilers.

(1) *The Oath in Babylonian and Assyrian Literature* (Münchener philosophische Dissertation, 1911); *The Oath in Cuneiform Inscriptions* (*JAOS.* 33 [1913] 33 ff.; *AJSL.* 29 [1912/3] 65 ff.; 30 [1913/4] 196 ff.).

Ad. E. Jensen, *Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens.* Unter Mitarbeit von H. Wohlenberg und A. Bayrle, mit Beiträgen von L. Frobenius (= *Verlauf und Ergebnisse der XII. Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition (DIAFE) 1934/35,* unter Führung von L. Frobenius, hrsg. v. Ad. E. Jensen und H. Rhotert. Veröffentlichung des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie, Frankfurt a. M. 1936). Stuttgart 1936. Strecker und Schröder. In-4°, xvi-608 pp., 40 pl., 174 illustr., 3 cartes. RM. 17.—

Ce luxueux volume présente les principaux résultats de l'expédition faite, en 1934-1935 (octobre-mai), dans le territoire des lacs de l'Abyssinie méridionale, pour le compte du « Forschungsinstitut für Kulturmorphologie » de Francfort. Elle rentrait dans le cadre général du douzième et dernier voyage de la « Deutsche Inner-Afrikanische Forschungs-Expedition » (DIAFE), la longue entreprise pour laquelle L. Frobenius, le Conquistador — comme il s'appelle lui-même —, a réussi, jusqu'à la fin, à recueillir en Allemagne tant de subsides. Il en fait brièvement l'historique dans les pages liminaires de ce volume (pp. v-xi).

Pour le douzième voyage de la DIAFE, l'équipe envoyée en Abyssinie se composait de quatre membres. La direction en avait été confiée à M. Ad. E. Jensen, assistant en chef du « Forschungsinstitut für Kulturmorphologie » et chargé de cours à l'Université de Francfort. Il avait déjà participé au neuvième et au dizième voyage de la DIAFE. Avec lui partirent M. H. Wohlenberg, qui s'est spécialisé dans des questions ethnologiques, et l'artiste-peintre A. Bayrle, autre ami de l'Institut de Francfort, auquel il rendit jadis des services en l'aidant à organiser des expositions de peintures préhistoriques à Paris. A ces trois membres s'adjoignit M. Helmut von den Steinen. Il était chargé de recherches ethnologiques chez les Amhara, et il se sépara du groupe à Addis-Abeba pour aller dans la région du lac Tana. Les résultats de son enquête seront publiés séparément dans la suite. M. Wohlenberg et ses deux compagnons se rendirent jusqu'à Irga Alem, le chef-lieu du Sidamo, où ils organisèrent une caravane. Ils parcoururent la région des lacs Abbaya (Reine-Marguerite) et Tcham, dans le sud-ouest de l'Abyssinie.

Durant le trajet fait en commun, les carnets de route ont été tenus tour à tour par MM. Jensen et Wohlenberg; les recueils d'esquisses de M. Bayrle en étaient le complément. Ces notes de voyage,

dont la rédaction a été entièrement revue par M. Wohlenberg, constituent la première partie de l'ouvrage (chap. I-IX). Le 1er chapitre est un court aperçu de l'histoire de l'Abyssinie. M. Wohlenberg n'a, malheureusement, pas connu la *Storia d'Etiopia,* I (Bergamo, 1928), de M. C. Conti Rossini. Dans la seconde partie du volume, M. Jensen présente les résultats des recherches faites sur les modes d'organisation, les mœurs et coutumes des Darassa et des Conso: chap. X, « Le système des *gada* chez les Darassa »; chap. XI, « Le système des *djila* chez les Conso »; chap. XII, « Nomades et agriculteurs »; chap. XIII, « Mort et sépulture ». M. Wohlenberg, accompagné de M. Bayrle, a fait, après le P. Azaïs, un nouvel inventaire, plus complet et plus détaillé, des mégalithes préhistoriques de l'Abyssinie méridionale. Ils ont rapporté une abondante documentation, qui sera mise en œuvre. M. Wohlenberg ne donne ici qu'un rapport préliminaire (chap. XIV). Espérons qu'il n'omettra pas de prendre connaissance des principaux comptes rendus de l'ouvrage de Azaïs-Chambard et de plusieurs contributions récentes à l'étude comparative des mégalithes: cf. C. Conti Rossini, *Bibliografia Etiopica (1927-giugno 1936),* dans *Aevum,* t. X (1936), pp. 497-501. L'avant-dernier chapitre (XV) contient des textes folkloriques traduits en allemand: 77 fables et récits populaires, recueillis, surtout chez les Darassa et les Conso, par MM. Jensen et Wohlenberg. Ils sont précédés d'une introduction écrite par M. Frobenius, à sa manière. Pour finir (chap. XVI), M. Jensen présente des notes supplémentaires sur les sujets ethnologiques, en comparant notamment le système des *gada* chez les Darassa et les Conso avec celui des Galla. Il a mis surtout à profit les chapitres des deux volumes de l'*Etiopia Occidentale* (Rome, 1929, 1933), dans lesquels M. E. Cerulli a communiqué les informations détaillées qu'il a pu recueillir (voyage de 1927-1928) sur les rites des *gada* chez les Galla du Choa, du Djimma Abba Djifar et du Lieka, avec des remarques générales, très intéressantes, sur l'origine du système des *gada,* qui est vraiment la base de l'organisation des tribus galla. Ce n'est malheureusement qu'à leur retour d'Abyssinie que les membres de l'expédition ont eu connaissance de ces volumes, si importants, qui auraient pu leur fournir quantité de suggestions utiles. Il est regrettable aussi qu'ils n'aient pas pu mettre à profit les précieuses notes de M. Cerulli sur le système des *gada* dans les différentes tribus galla de la vallée supérieure du Ouabi-Chebeli: *Le popolazioni del bacino superiore dello Uabi Scebeli,* dans Luigi Amedeo di Savoia-Aosta, *La Esplorazione dello Uabi-Uebi Scebeli* (Milano, 1932),

pp. 133-181, ni ses deux articles: *I riti della iniziazione nella tribù Galla,* dans *Rivista degli Studi Orientali,* t. IX (1921-1923), pp. 480-495, et *Ancora dell'ordinamento delle tribù Galla,* dans *L'Africa Italiana. Bollettino della Società Africana d'Italia,* N. S., t. V (1926), pp. 25-31. (*The Folk-Literature of the Galla of Southern Abyssinia* [1922] est cité). La bibliographie placée à la fin du volume (pp. 598-599) a trop d'autres lacunes, surtout en fait de travaux italiens.

L'ouvrage, qui compte plus de 600 pages, est rehaussé d'une abondante illustration inédite: photographies, cartes et croquis. La plupart de ceux-ci sont dus au talent de M. Bayrle. Nous ferons remarquer que le saint dont l'image est reproduite dans la planche 5A (« Ein Heiliger »), en regard de celle de S. Georges, est le célèbre Gabra Manfas Qeddous.

Les auteurs reconnaissent, heureusement, que les problèmes qu'ils ont cherché à étudier sont extrêmement complexes et qu'on risque souvent de se méprendre dans ces domaines où il est si difficile de recueillir des informations sûres et passablement complètes, et surtout de les interpréter.

J. Simon.

Adrien Zervos, *L'Empire d'Éthiopie. Le miroir de l'Éthiopie moderne, 1906-1935.* [s. l., s. a.]. In-4°, 503 pp., 330 illustr., 40 cartes. 120 fr.

Ce gros ouvrage, dont la Librairie orientaliste P. Geuthner est dépositaire, a été imprimé à Alexandrie et il porte le « copyright » de Grèce, 1936. Le court avant-propos a été signé à Addis-Abeba en septembre 1935. Nous ne savons pas quand la rédaction du livre a été commencée (1), mais plusieurs dates données dans le corps de l'ouvrage nous prouvent qu'elle n'était pas encore achevée lorsque la guerre italo-éthiopienne avait déjà éclaté (cf. v. g. p. 318, col. 2: décembre 1935). La première notice (« Coup d'œil sur l'histoire de l'Éthiopie », par Fr. Brun) est même de l'année suivante: mars 1936

(1) Depuis avril 1935, une annonce qui reparaissait constamment dans *Le Courrier d'Éthiopie,* le bi-hebdomadaire français d'Addis-Abeba, répétait toujours que l'ouvrage allait paraître prochainement. Une notice insérée dans le numéro du 3 mai 1935 avait dit que l'auteur était au travail déjà depuis de longs mois.

(p. 23). Seuls les derniers mots de cet article font mention du conflit. Dans tout le reste du volume, il est intentionnellement passé sous silence, quoique plusieurs décrets et initiatives consignées dans ces pages tirent leur origine de sa phase préparatoire (cf. v. g. pp. 179, 260) (1).

L'auteur, dont le nom ne nous était pas encore connu, nous apprend qu'il a vécu une trentaine d'années en Éthiopie, sans ajouter d'autres précisions. Le but qu'il s'est proposé en composant cet ouvrage documentaire est, nous dit-il (p. 5), de « faire connaître l'Éthiopie à ceux, encore très nombreux, pour lesquels elle demeure *terra incognita* ou presque ». « C'est un miroir aux reflets les plus variés de l'état actuel de ce pays ». Mais, dès qu'on feuillette le livre, on constate que tout est présenté sous l'angle le plus favorable pour le gouvernement de ce temps-là. Et à présent, depuis la création de l'Empire italien, qui substitue là-bas à des apparences trompeuses une réelle organisation, entièrement différente, la majeure partie de la documentation contenue dans l'ouvrage (notamment tous les renseignements administratifs) ne peut plus avoir, en tout cas, qu'un intérêt rétrospectif. Le titre approprié est donc (p. 3): « L'Éthiopie telle qu'elle était en septembre 1935 ».

Comme plan général, l'auteur a adopté la division administrative de l'Éthiopie. Il a cru pouvoir faire rentrer sous le titre « Province de Choa » tout ce qui a trait à l'organisation centrale du pays et aux sujets généraux: « Religion, Constitution éthiopienne, Suppression de l'esclavage, Généalogie de la famille régnante, Titres et grades éthiopiens, Juifs d'Éthiopie, Mœurs des musulmans du pays, Faune et flore, Tourisme, voyages et chasse, Municipalité d'Addis-Abeba, Ministères et départements ». Sous ces rubriques, il a réparti les notices les plus variées et les plus disparates. Voici, par exemple, celles qui font suite aux « Titres et grades éthiopiens »: « Signification de quelques noms d'Éthiopiens, Quelques coutumes éthiopiennes, La vie villageoise, Guebeurs, Coiffure féminine, Les Traditions ». Des décrets du gouvernement, des statistiques, des bilans sont reproduits tout au long. Des renseignements sont fournis sur toutes les sociétés fondées à Addis-Abeba: commerciales, industrielles, financières, militaires, sportives, etc.

(1) Nous avons eu récemment l'occasion de voir un autre exemplaire (acheté déjà en août 1936, à Alexandrie), qui a des suppléments inattendus: le portrait de S. M. le Roi d'Italie et Empereur d'Éthiopie, du Duce, fondateur de l'Empire, et des maréchaux Badoglio et Graziani, avec la date de la proclamation de l'Empire italien (9 mai 1936).

L'auteur donne même les adresses précises des commerçants — dont des annonces sont annexées à la fin du volume — et des particuliers domiciliés dans la capitale, en 1935. Cette première section de l'ouvrage compte environ 300 pages (pp. 25-318). La seconde partie, intitulée « Les Provinces » (pp. 319-411), englobe toutes les autres régions du pays. Mais, comme le but de cette publication est de présenter et de faire valoir l'Éthiopie « moderne », l'auteur est ici, forcément, sobre de renseignements. Il a intercalé, entre les notices, des proverbes éthiopiens. La dernière tranche du volume (pp. 415-502) est réservée aux nombreuses colonies d'étrangers qui existaient en Éthiopie à cette époque: personnel des légations et consulats, conventions et relations commerciales, associations diverses, missions, écoles, etc. Le volume contient, pêle-mêle, une foule de renseignements, surtout d'ordre pratique. Malgré toutes ses inexactitudes, ce guide aurait rendu service aux étrangers ayant affaire avec l'Éthiopie, si l'état des choses ne s'était pas transformé.

L'auteur a demandé quelques notices à des collaborateurs, notamment au P. B. Azaïs, qui a composé, pour cet ouvrage, un article, très sommaire, sur l'archéologie éthiopienne (pp. 233-241), dans lequel sont insérées trois pages de M. A. Guérinot, et à Melle O. de Goguine (actuellement chargée de leçons d'amharique à la « Scuola Orientale » de Rome), qui a écrit quatre colonnes sur les instruments de musique et les danses éthiopiennes (pp. 248, 250). Un jeune étudiant éthiopien (cf. p. 225) a rédigé des anecdotes humoristiques. Dans les notices qui ont trait à l'histoire ancienne de l'Éthiopie, aux religions, à la littérature, aux langues, à l'art et à l'ethnologie, il y a vraiment trop d'erreurs et de lacunes. Si l'auteur n'a pas puisé aux bonnes sources, c'est qu'il les ignorait, comme suffit à le prouver la bibliographie sommaire qui termine le volume (p. 503).

Le livre est abondamment illustré de photographies (membres de la famille impériale, fonctionnaires éthiopiens et étrangers, monuments et constructions récentes, scènes de la vie moderne, etc.), dont l'ensemble aurait pu faire croire à un pays évolué et organisé à l'européenne, et de cartes géographiques (provinces), qui ne sont certainement pas trop chargées.

Nous supposons que ces lignes suffisent à faire comprendre à nos collègues ce qu'est cet ouvrage.

J. Simon.

Frédéric MACLER, *Manuscrits arméniens de Transylvanie. Rapport sur une mission scientifique en Transylvanie (Septembre–Octobre 1934).* Paris 1935. P. Geuthner. In-8°, 93 pp. 30 fr.

Avec ce nouveau *Rapport,* M. Macler poursuit sa vaste enquête, presque achevée, à travers les bibliothèques publiques et privées d'Europe (cf. *Orientalia,* N. S., t. II [1933], p. 232-233). De sa dernière mission en Roumanie (*Revue des études arméniennes,* t. X [1930], p. 1-80), il avait rapporté d'abondants renseignements sur l'établissement des Arméniens dans cette région et sur leur situation actuelle; mais il lui restait encore plusieurs fonds de manuscrits à étudier et à cataloguer, notamment ceux de Dumbraveni (Elisabethpol) et de Gherla (l'ancienne Arménopolis). Pour ces derniers, les PP. Mechitharistes de Vienne ayant entrepris le catalogue, il n'a pas voulu marcher sur leurs brisées: des 51 manuscrits dont se compose le fonds, 7 ont été décrits dans *Handes Amsorya* 1913 et 1914, et un autre, un tétraévangile du XIVe siècle, dans *REA.,* t. c., p. 39-40.

Le présent rapport contient donc avant tout la description détaillée des 57 manuscrits de Dumbraveni, acquis en 1911 par le Musée Ardelean et devenus ainsi la propriété de l'Université de Cluj (nn. 1-57). M. M. y joint la description sommaire (sans les mémoriaux) de 16 manuscrits appartenant à la paroisse arméno-catholique de Gheorgheni (nn. 58-73) et de 2 manuscrits restés à Dumbraveni (nn. 74-75). Il signale enfin, d'après M. l'abbé Bodourian, curé de Frumoasa, 4 manuscrits appartenant à cette paroisse.

A l'exception du n. 57, recueil de prières du XVIe ou XVIIe siècle, et des nn. 60 et 66, directoire et rituel du XVIIe siècle, tous ces manuscrits sont du XVIIIe ou XIXe siècle: dictionnaires (généralement latin-arménien), grammaires latines, traductions de sermons, livres de prières, opuscules de piété, catéchismes, rituels, psautiers et bréviaires, traductions de quelques ouvrages de théologie, notamment de certaines parties de la Somme de S. Thomas traitant de sujets particulièrement discutés entre catholiques et orthodoxes (Incarnation, Trinité, Volonté divine), enfin une Vie du Catholicos Jean III et plusieurs « journaux » (Tagebücher). En somme, la collection offre surtout un intérêt d'histoire locale. Beaucoup de ces manuscrits ont été copiés à Venise, au couvent de Saint-Lazare. Plusieurs contiennent des miniatures, toujours soigneusement indiquées dans l'inventaire. M. M. n'a pu dépister un précieux dictionnaire du dialecte arménien de Transylvanie qu'il espérait trouver à Frumoasa ou à Gherla.

La notice historique qui précède la description des manuscrits complète heureusement, précise et corrige parfois les renseignements donnés dans *REA.*, t. c., p. 1-36. On notera ici en particulier ce qui concerne la conversion des Arméniens de Transylvanie au catholicisme (p. 13, note 2), où il y aurait, peut-être, à nuancer quelques appréciations.

Le plus souvent les mémoriaux cités sont intégralement traduits; parfois cependant M. M. s'est contenté d'un résumé. Quant à la traduction, un excès de littéralité pourrait çà et là produire quelques confusions. Ainsi au n. 17, il s'agit d'un « Rite pour administrer le sacrement de l'Extrême-Onction », *կարգ պաշտելոյ զխորհուրդն վերջին օծման*, et, dans le même manuscrit, *կանոն լիակատար ներողութեան* est un « Canon de l'indulgence plénière »; au n. 38, je crois qu'il faut traduire : *տեսական աստուածաբանութեան* « théologie spéculative » et non « contemplative », et au n. 33, *տեսական յաղագս երրորդութեան* « traité au sujet de la Trinité » plutôt que « contemplation »; enfin au n. 40, il faut sans doute lire, non pas « gendre », mais « Époux » (allusion à la parabole des vierges sages et des vierges folles).

La longue fréquentation de M. M. avec les manuscrits arméniens lui permet d'identifier la plupart des noms propres et d'interpréter les allusions souvent obscures. Cependant, à propos de Vartan Hounanian (p. 42), on ne saurait dire que cet évêque a été « consacré » deux fois: jusqu'en 1681, il était « episcopus Epiphaniae » et simple coadjuteur de l'évêque arménien de Lwów; à la mort de ce dernier, il prit possession du siège épiscopal et mourut en 1715 (cf. Gams, *Series episcoporum,* p. 351) (1).

St. Lyonnet.

(1) Nous sommes heureux de signaler à cette occasion une élégante plaquette que vient de publier M. Macler: *Allocution prononcée le 11 mars 1934 au Collège arménien Samuel Mouradian à Sèvres (S.-et-O.).* (Paris, Adrien Maisonneuve, 1934, in-8°, 45 pp.). On y trouvera notamment, outre une gallerie des principaux arménistes français, l'histoire de la chaire d'arménien à l'Ecole des Langues orientales, fondée avec l'Arménien Chahan de Cirbied, illustrée par des savants comme Dulaurier et Meillet et occupée depuis 1906 par l'auteur de la présente brochure.

Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). In-8°, XII-308 pp. RM. 8.60.

Le sujet en question, qui relève de l'histoire ecclésiastique, ne rentre pas directement dans le champ de notre revue, mais nous croyons bien faire en disant ici quelques mots de ce récent ouvrage de M. K. Heussi.

Il a cherché à embrasser dans toute son ampleur et sa complexité le problème des origines du monachisme. Sous quelles influences et dans quelles circonstances a commencé et s'est développée la vie monastique, qui présente tant de formes différentes vers le milieu du IVe siècle? La division en vie anachorétique et vie cénobitique permet une classification générale, mais elle ne doit pas faire oublier la variété des genres dans l'une et l'autre catégorie. En réalité, la question des origines du monachisme comporte nombre de problèmes particuliers, et c'est toute l'histoire de l'ascétisme chrétien des premiers siècles qui doit être étudiée de près à ce point de vue. M. Heussi a tenté de le faire, en remontant jusqu'à l'époque de la prédication évangélique. Aussi trouvera-t-on dans son ouvrage une foule de données utiles et nombre de conjectures intéressantes.

Mais il était prématuré, croyons-nous, d'aborder déjà maintenant l'ensemble des problèmes. Nos dossiers continuent, en effet, à s'enrichir et la critique des sources est à peine commencée. C'est seulement à présent que, par exemple, les recherches sur les origines du cénobitisme pachômien vont pouvoir faire de sérieux progrès. Les « Apophtegmes » sont encore une forêt vierge pour la critique. M. Heussi s'est malheureusement mépris sur la valeur du travail de W. Bousset (cf. *Anal. Boll.*, XLII [1924], 430-435). Il n'y a guère, en somme, que la « Vita Antonii » qui ait déjà été soumise à la critique par différents auteurs, et les résultats sont tellement discordants que M. Heussi a jugé devoir faire lui-même des recherches personnelles (pp. 87-100). L'histoire du monachisme de Nitrie et de Scété est encore fort obscure, même après l'étude générale qui a été tentée par le regretté H. G. Evelyn White: *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis* (= *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II), New-York 1932 (cf. *Anal. Boll.*, LI [1933], 152-157). Il est toutefois fort regrettable que M. Heussi n'ait pas eu ce volume à sa disposition, car il en aurait certainement tiré grand profit.

Nous nous abstiendrons de faire ici, puisque ce n'est pas l'endroit voulu, d'autres réserves et de présenter une liste d'additions et

de corrections. Le vrai mérite du travail de M. Heussi est, selon nous, de montrer combien les problèmes à résoudre sont nombreux et complexes.

J. Simon.

Giuseppe Furlani, *Il Primo Libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni* (= *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei,* Serie VI, vol. V, fasc. 3). Roma 1935. G. Bardi. In-4°, 88 S.

Ein hervorragender Vertreter des syrischen Aristotelismus ist Georg, der Araberbischof († 724). Zeugnis von seiner Beschäftigung mit den Schriften des Stagiriten legt noch heute seine Übersetzung und Erklärung einzelner Bücher des Organon ab, die uns in der Hs. Br. Mus. Add. 14,659 erhalten sind. Davon waren nur die Kategorien durch R. J. H. Gottheil, *Hebraica* IX 166 ff., Teile der Hermenie durch J. G. E. Hoffmann, *De Hermen. apud Syros Aristot.* 22 ff. veröffentlicht. Im Jahre 1933 erschien dann Furlanis Ausgabe beider Schriften, der er jetzt das I. Buch der *Analytica priora* folgen lässt. Abgesehen von dem Werte, den solche Übersetzungen für die Semitistik haben, kommt ihnen auch keine geringe Bedeutung für die Kritik des griechischen Textes zu. Allerdings hängt der textkritische Wert wesentlich von der Art der Übertragung ab. I. Friedmann, *Aristoteles' Analytica bei den Syrern* S. 12 schliesst sich V. Ryssel an, nach dem Georg seiner Vorlage freier gegenüber stand als andere. Furlani lässt die Kategorienübersetzung ganz sklavisch ihrer Vorlage folgen. Demselben griechischen Worte entspräche immer das gleiche syrische; vgl. *Studi Ital. di Filol. Classica* N. S. III/IV (1923) S. 316. Doch stellt auch er a. a. O. S. 314 fest, die Übersetzung des Kommentars sei weniger wörtlich.

Das Richtige dürfte J. Tkatsch, *Die arab. Übersetzung der Poetik des Aristot.* I S. 79 A u. 157 B getroffen haben, wonach Georg eine Mittellinie zwischen zu steifer Wörtlichkeit und zu weitgehender Freiheit einhielt. Wechsel im Ausdruck zeigt sich auch in unserem Analytiktexte. S. 15, 5 u. 22, 3 ist ἀπόδειξις einfach als Lehnwort übernommen; 5, 5 u. 9, 21 lesen wir dafür. ; ähnlich ἀποδεικτική 5, 5 u. 16, bzw. 6, 2 u. 6, συλλογισμός 5, 6, bzw. 9, 23. Es handelt sich um Fachausdrücke der Logik, die wohl mit ihrer neuen Bedeutung einzubürgern waren, was das Schwanken im Gebrauche genügend erklären würde. Der textkritischen Verwertung geschieht

indes dadurch kein Eintrag. Anders ist allerdings die Sache dort, wo das gleiche syrische Wort zur Wiedergabe zweier sinnverwandter griechischer dient, wie ܡܨܝܐ 8, 10 f. u. 9, 14 f. für ἐνδέχεσθαι und ἐγχωρεῖν. Besonders macht sich hier der Reichtum der griechischen Partikeln und Konjunktionen geltend. Wäre in solchen Fällen die Lesart strittig, könnte der neue Textzeuge kaum eine Entscheidung bringen. Denn nach dem Sprachgebrauche des Aristoteles darf man nicht erwarten, dass nur eine der fraglichen Bezeichnungen verwandt war. Noch grössere Schranken zieht der Textkritik jene Gruppe von Fällen, in denen dem Syrer der entsprechende Ausdruck fehlte, er also zu mehr oder weniger willkürlich gewählten Ersatzmitteln greifen musste. Als Beispiel seien gewisse Buchstaben des Alphabets erwähnt, die in der Analytik eine ziemliche Rolle spielen. Dass Alaf α, Bēṯ β, Gāmal γ vertritt, wird man ohne weiteres verstehen. Dass dagegen Hē oder Uau ε, Ḥēṯ η, Semkaṯ ξ, Qōf gar π ersetzt, ist doch nur mit Hilfe der Vorlage, also des Urtextes, zu erschliessen. Diese Hilfe versagt jedoch, wenn die neue Quelle eine sonst nicht bezeugte Lesart bringt. Zu 42 a 3 ZΘ bietet der Syrer, S. 56, 2 Zaī Hē. Nach der Umgebung zu schliessen, liefe dies auf eine Lesart ZE hinaus. Haben wir es hier mit einem Fehler der Überlieferung oder einer wirklich neuen Lesart zu tun? Furlani tat klug daran, dass er S. 70, 8 das erste *nᵉsīm* nicht nach εἴληπται in *nᵉsīb* änderte, wie Brockelmann, *DLZ.* (1936) S. 1525 vorschlug. Eine Form von τίθημι, das in der Nähe vorkommt, genügt dem Sinne auch. Glücklicherweise gibt es auch viele einfachere Stellen, wo ein Zweifel an der Lesart kaum möglich ist. So las der Übersetzer 24 a 21 = 5, 15 nicht τὴν αὐτήν, sondern μίαν, wie Cod. f und n überliefert haben; s. Waitz, *Aristot. Organon* I 146. Auf die Stellung sei weiter nicht eingegangen. 27 a 10 = 14, 1 erhalten wir ἐπεὶ γάρ anstatt εἰ γάρ; 27 a 30 = 14, 22 ἐν μέρει κατηγορικόν für das überlieferte ἐν μέρει καταφατικόν; 32 a 25 = 29, 19 hatte die Vorlage κατὰ παντὸς γὰρ ἢ φάσις ἢ ἀπόφασίς ἐστιν; 32 a 32 κατὰ τὴν ἀντίφασιν, nicht ἀντίθεσιν. Diese Belege mögen genügen. Sie zeigen, dass eine besondere Untersuchung, die natürlich das II. Buch der ersten Analytik einbeziehen muss, wertvolle Lesarten bringen wird.

Die in der *Scholastik* XI (1936) S. 116 geäusserte Forderung, die ja für die vorliegende Veröffentlichung zu spät kam, möchte ich hier dringend wiederholen: man möge doch diesen Übersetzungstexten die Seiten- und Zeilenzählung der Bekkerschen Aristotelesausgabe am Rande beigeben. Auch sei hier der Wunsch nochmals ausgesprochen, dass sie den Anfang bilde zu einer umfassenden und planmässigen Ausgabe des syrischen Aristoteles.

W. Kutsch.

Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde

E. Mittwoch und H. Schlobies – Berlin

(*Fortsetzung*)

58.

Inv.-Nr. 31.300:1573. Weissgelber Kalkstein. Höhe 25 cm. Grabstele. Die Gesichtsmaske ist hier bereits weitgehend reduziert. Es sind nur noch Augen und Nase in einfachster Weise angedeutet. Darüber ist eine Zahnschnittleiste angebracht, an die sich nach oben eine durch 4 wagrecht eingekerbte Linien geriefelte Fläche anschliesst. Grosse, altertümliche Buchstaben.

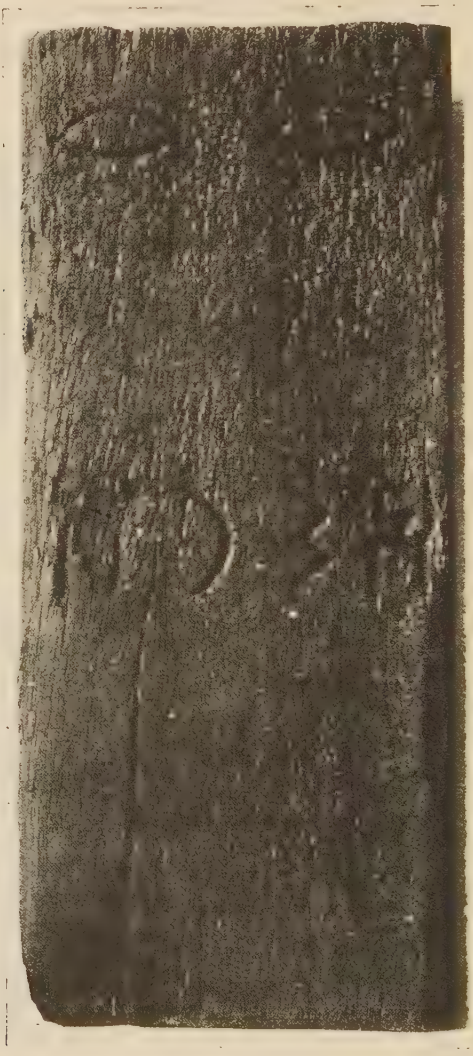
אלעזי

Ilīʿazz.

אלעז ist als persönlicher Eigenname im Minäischen, Ḥaḍramautischen und Sabäischen bezeugt. In griechischer Transkription lautet er Ελεαζος (*Periplus* c. 27).

Die Angabe von Conti Rossini, *Chrest.* S. 204 s. v. 𐩸𐩸𐩲 « gentis Ḥaḍramawti Chr. 98[5] » beruht auf einem Versehen und ist zu tilgen.

59.



Inv.-Nr. 31. 300 : 1871. Längliche Tafel aus dunkelbraunem, verwitterten Holz. Höhe 26 cm. Grabstele mit 2 durch ellipsenförmige Linien dargestellten Augen am oberen Ende.

𐩱𐩺𐩧𐩪

אשרשׂ

Ašras.

Als Eigenname nicht belegt.

60.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1870. Holztafel wie Nr. 59. Höhe 28 cm. Die Augen sind durch Kreise angedeutet.

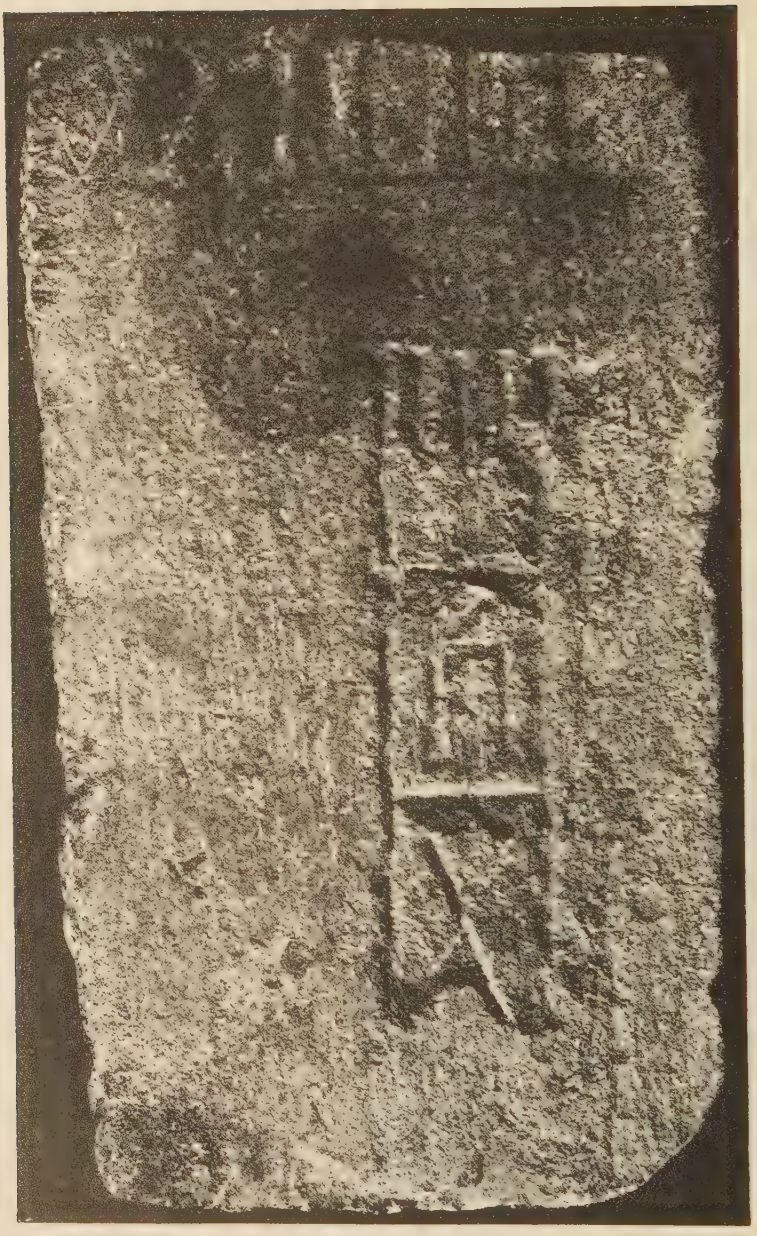
ψ)ʒ

שׁרח

Šarḥ.

שׁרח ohne Mimation dürfte minäisch sein, vgl. Gl. C. 282_8 und Gl. Wien 1073_4.

61.



Inv.-Nr. 31. 300 : 1601. Gelbbrauner Kalkstein. 13 × 28 cm. Oberer Rand etwas beschädigt, wie die nur teilweise erhaltene Inschriftzeile zeigt. Der Stein ist sonst unbeschriftet bis auf ein Monogramm, das einen grossen Teil der rechten Hälfte einnimmt.

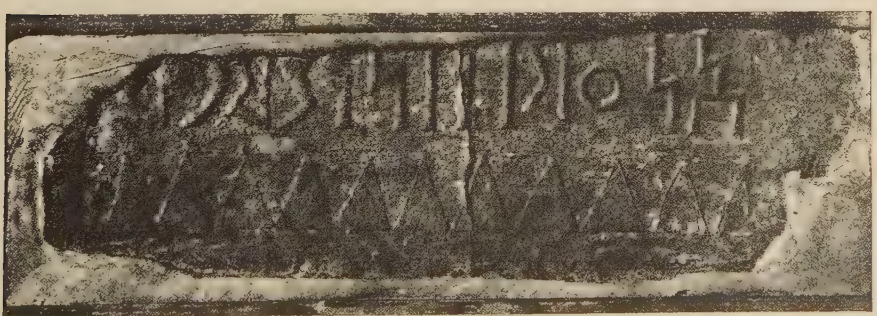
(Monogramm) 𐩲𐩧𐩰 . . .

(Monogramm) עֹרף . . .

Von der Inschrift, die vermutlich den oder die Namen einer Person enthalten hat, sind nur die letzten drei Buchstaben lesbar. Am Anfang der Zeile könnte ein א oder שׁ, vielleicht auch ein צ̇ ergänzt werden. Das Monogramm besteht aus einem ד̄, in welches von oben nach unten ח, כ und ת eingeschrieben sind. Da bei der Auflösung von altsüdarabischen Monogrammen die Reihenfolge der Buchstaben bekanntlich belanglos ist, wären theoretisch 24 verschiedene Kombinationen möglich. Ohne eine dazugehörige Inschrift, welche die Auflösung sichert, lässt sich natürlich nicht sagen, für welche Möglichkeit man sich zu entscheiden hat.

62.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1592. Weissgelber Kalkstein. 31 × 10 cm, vollständig. Grabstein mit Inschrift. Unter der Inschriftzeile läuft eine Zackenleiste mit nach unten hängenden Zacken. Die Zwischenräume zwischen den einzelnen Zacken sind leicht vertieft.



𐩱𐩬𐩲𐩣 | 𐩨𐩬 | 𐩦𐩣𐩧𐩣 |

אנעם | בן | שמרם |

An^{c}am bin Šāmir^{m}.

Der Elativ אנעם von der sonst in altsüdarabischen Eigennamen häufigen Wurzel נעם war bisher nur MM, *Sab. Inschr.* 171 D_1 (weibl. EN!) und JAUSSEN-SAVIGNAC 207 (min.) belegt. — שׁמרם kommt sowohl als Männer- wie als Frauenname vor.

63.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1598. Kalksandstein. 30 × 9 cm. Grabstein. Unter der Inschrift befindet sich eine Zahnleiste.

𐩱𐩥𐩺𐩱𐩣 | 𐩨𐩬 | 𐩣𐩺𐩻𐩲𐩣

אוישׂם | בן | מיתׄעם

Uwais^{m} *bin Maiṯa*^{cm}.

אוישׂם, Diminutiv des Namens אושׂ, erscheint auch CI $937_{1\cdot3}$. — Die Sippe der banu Maiṯa^{c} wird in CI $613_{1\cdot3}$ genannt.

64.

Inv.–Nr. 31. 300 : 1600. Gelbbrauner kristalliner Kalkstein. 25 × 10 cm, vollständig. Grabstein. Zahnleiste unter der Inschrift.

· 𐩩𐩧𐩲𐩻𐩩 | 𐩱𐩥𐩦𐩣

· תרעת̄ת | אוש̊ם

Der erste Buchstabe der Inschrift könnte ה oder י gelesen werden. Wir ziehen ה vor. Dann wäre התרעת̄ת defektive Schreibung für הותרעת̄ת.

65. ([1])

Inv.–Nr. 31. 300 : 1602. Kalksandstein. 35 × 12 cm. Grabstein. In der rechten unteren Ecke ist ein grosses Stück aus dem Stein herausgeschnitten, links befindet sich unter dem letzten Buchstaben der Inschrift ein Bohrloch. Beides sind wohl nachträglich für einen unbekannten Zweck vorgenommene Veränderungen.

𐩱𐩥𐩦𐩲𐩻𐩩 | 𐩨𐩬 | 𐩧𐩢𐩨𐩣

אוש̊עת̄ת | בן | רחבם

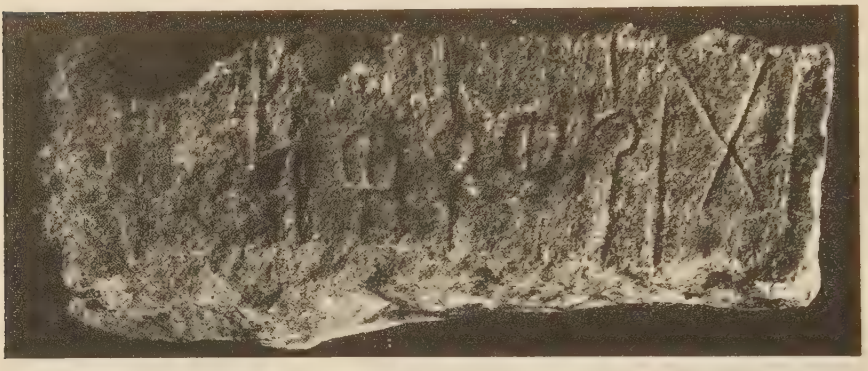
*Aus*ᶜ*aṯt bin Raḥb*^{m}.

Der EN אוש̊עת̄ת ist minäisch und sabäisch. — Der Name רחבם, der als Name für Baulichkeiten recht häufig ist, war als Personenname bisher nur aus CI 555_{7}f. bekannt.

([1]) Für die Nummern 65-71 vgl. S. 2, Anm. 1. der Vorbemerkungen.

66.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1628. Rötlichgelber Kalkstein. 14 × 6 cm, rechts vermutlich abgebrochen. Grabstein. Unregelmässige Schrift.



ᛋᛞᛟᛞᛟ | ᛝᛞ

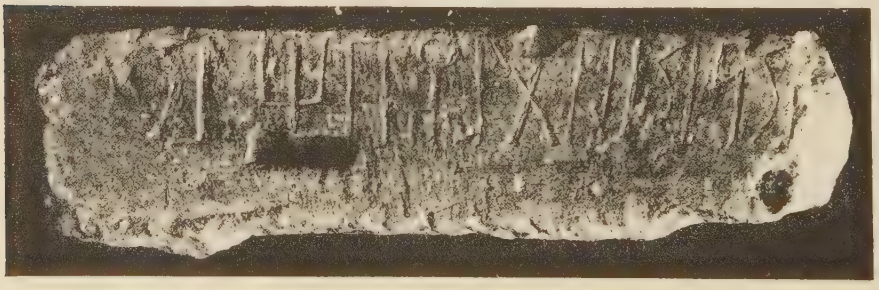
דֿת | קוקון

. . . *ḏāt Qauqawān.*

Der Sippenname קוקון ist neu. Sollte er mit nordar. قوقا « glucken » zusammenhängen?

67.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1599. Gelber Kalkstein. 29 × 8 cm, rechts vielleicht abgebrochen. Grabstein. Auf dem Stein sind zwei Löcher vorhanden, ein kreisförmiges in der rechten unteren Ecke und ein längliches links.



𐩣𐩬𐩣 | 𐩹𐩩 | 𐩮𐩨𐩢𐩣

מנם | ד̄ת | צ̇בחם

Falls der Name am Anfang der Inschrift vollständig ist, wäre er neu. Aber es ist auch möglich, dass ein oder mehrere Buchstaben vorher abgebrochen sind. — צ̇בחם ist als Personenname häufig, als Sippenname bisher nicht belegt.

68.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1605. Gelber kristalliner Kalkstein. 15 × 7 cm, rechts abgebrochen. Grabstein.

. 𐩣𐩷𐩬 | 𐩦𐩣𐩧𐩣

. מטן | שׁמרם

. . *mṭān Šāmir*^{m}.

Der Anfang des ersten Namens ist zerstört. Was zu ergänzen ist, muss dahingestellt bleiben. Vielleicht kommt שׁ in Frage, vgl. den Ortsnamen שׁמטנהן in MM, *Himj. Inschr.* 2_4. — Der Name שׁמרם begegnete uns bereits oben in Nr. 62.

69.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1587. Weissgelber kristalliner Kalk mit geröteter Oberfläche. 20 × 11 cm. Grabstein.

לחים ו ד
עמות
ר ו

Luḥaij^{m} *ḏū–*
ʿAmmīwatā–
r.

Z. 1. לחים mit Mimation nur noch in GL. 1238$_{35}$ (min.) und JAUSSEN *himy.* 44.

Z. 2 f. Der Name עמותר war bereits aus MM, *Sab. Inschr.* 172, einem Grabstein mit Gesichtsmaske, bekannt.

70.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1603. Gelber kristalliner Kalkstein. 27 × 10 cm, vollständig. Grabstein. Die beiden Inschriftenzeilen sind durch eine Linie voneinander getrennt.

𐩡𐩢𐩺𐩲𐩻𐩩 | 𐩨𐩬　　לחיעת̄ת | בן

𐩹𐩭𐩡𐩰𐩬　　ד̄ח̇לפן

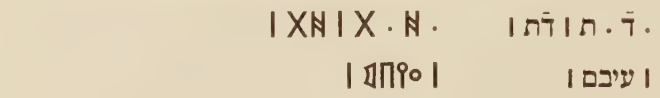
Liḥajʿaṯt bin

Ḏū-Ḫalfān.

Z. 2. Die Sippe Ḏū–Ḫalfān wird in MM, *Himj. Inschr.* 40_1 und CI 601_{23}f. ǵenannt.

71.

Inv.-Nr. 31. 300 : 1594. Kalksandstein. 25 × 12 cm, rechts oben beschädigt. Grabstein.



Z. 1. Von dem Namen der Frau ist nur der zweite Buchstabe, ד, und der letzte Buchstabe, ת, zu erkennen.

Z. 2. עיבם ist neu.

(Fortsetzung folgt.)

Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl (11. Jhdt.)

Viktor Stegemann – Mimmenhausen b. Salem (Baden)

Unter den vielen griechischen und orientalischen Autoren, die als Autoritäten oder Quellen (gleichviel ob im Original gelesen oder nicht) in dem für das abendländische Hochmittelalter bedeutenden *Kitāb al-bāriʿ* des arabischen Astrologen ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl (1) angeführt werden, findet man an mehreren Stellen auch Zarathustra (زرادشت) vertreten. Das ist natürlich ein Pseudonym. Ein uns unbekannter Verfasser eines oder mehrerer astrologischer Werke, der im vorderen Orient lebte, hat es sich beigelegt. Oder benutzten den Namen sogar mehrere Verfasser zu verschiedenen Zeiten? Die Sitte, Namen mythischer oder halbmythischer Gestalten der antiken Religionen als Pseudonyme zu verwenden, kennt die antike astrologische Literatur jedenfalls zur Genüge. Schon im Hellenismus begegnen Orpheus uud Pythagoras, Hermes und Asklepios als Träger astrologischer Offenbarungsliteratur (2). Man wird sich also nicht wundern,

(1) Über ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl vgl. *Enzyklopädie des Islām* II (1927) 378-379; M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* (Berlin 1894) 979 f. u. 579; H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke,* in *Supplement der Zeitschrift für Mathematik und Physik,* 45. Jahrg. (1900) 100; dazu *Nachträge und Berichtigungen zu « Die Mathematiker usw. »*, in *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften,* 14. H. (1902) 172 f.

(2) Orpheus: s. *Catal. codd. astrol. graec.* (weiterhin abgekürzt CCA), edd. Fr. Boll, Fr. Cumont, W. Kroll, usw. (Brüssel 1898 ff.), Bd. II (1900) 198, 24 ff.; Firmicus Matern., *Mathes.* edd. W. Kroll u. F. Skutsch, IV (*Proœmium*) 196, 26 ff. — Pythagoras: s. CCA V 3, 114, 10-13. Eine Schrift unter dem Titel Διήγησις Πυθαγόρου πεφωτισμένων ἡμερῶν τῆς σελήνης καὶ

zumal persische Namen auch sonst in der astrologischen Literatur vertreten sind, unter den Verkündern dieser Lehren auch den Namen Zarathustra zu finden. War er doch eine der grauen Vorzeit angehörige Gestalt.

Das Alter der bei ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl vorliegenden literarischen Hinterlassenschaft Ps.-Zarathustras zu bestimmen, ist fast unmöglich. Auch ein Titel des Werkes wird nirgends genannt. ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl bezeugt von sich, dass er das Werk Ps.-Zarathustras gelesen, verarbeitet und ergänzt habe (Text I). Ein von ihm gemachtes Exzerpt nennt die Stadt Ḥarrān in Syrien (Text VII 17). Man beachte, dass dies der Mittelpunkt jener merkwürdigen Ssabier und ihres ganz auf astrologischen Grundlagen aufgebauten Kultus war (1). Inhaltlich beziehen sich die Ps.-Zarathustra-Fragmente auf Genethlialogie und Katarchen (Augenblicksentscheidungen). Mehr geben die arabischen Zitate nicht her.

Der Astrologe Zarathustra ist aber auch der griechischen und lateinischen Kulturwelt kein Unbekannter gewesen. Vielleicht bieten die Nachrichten dieser Welt über ihn etwas mehr als der Orient. Nach Suidas ist Zarathustra Autor eines Ἀποτελεσματικά betitelten, 5 Bücher umfassenden astrologischen Werkes (2). Seine Einschätzung ist bedeutend; denn Zarathustra gilt dem späten Altertum neben Babyloniern und Ägyptern als Miterfinder der astrologischen Arcana (3). Die früheste direkte Erwähnung des Astrologen Zarathustra findet sich, so viel ich sehe, in der Naturgeschichte des Plinius (4). Ob das Zitat freilich in dasselbe Werk gehört, das Suidas meint, bleibt mehr als fraglich.

Man gelangt indes über Plinius noch einige Jahrhunderte hinauf, weil er selbst mitteilt, dass bereits Eudoxos diese mythische Figur

---

ἀφωτίστων fand J. Heeg in einer Hs. der Vatikan. Bibliothek und gab sie n seiner Dissertation *Die angeblichen orphischen* ἔργα καὶ ἡμέραι (München 1907) 71 heraus. Vgl. ferner CCA XI 2, 124 f. 139 ff. — Zu Hermes und Asklepios vgl. GH (s. S. 321, Anm. 2) 307.

(1) Literatur bei Fr. Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Occident,* in *Der Islam* III (1912) 151 ff.

(2) Suidas s. v. Ζωροάστρης.

(3) Plinius, *Hist. nat.* XXX 2 § 4 (vgl. R. Reitzenstein, *Poimandres* [Leipzig 1904] 103); Ammianus Marcell., *Hist.*, XXIII 6, 32; Lydus, *De mens.* II 3.

(4) Plinius, *Hist. nat.*, XVIII § 200.

als Erfinder von Zaubergeheimnissen betrachtet habe (1). Eudoxos setzte Zarathustras Leben 6000 Jahre vor Platon an. Ferner berichtet Plinius aus Hermippos, dass dieser 120.000 Verse in einem Werke jenes Zarathustra gelesen haben will. Zwischen diesen Nachrichten und den 5 Büchern « Apotelesmatika » des Suidas ist schwer zu vermitteln; aber so viel will richtig sein, dass schon dem Hellenismus der Astrologe Zarathustra kein Unbekannter war.

Die Reste der Zarathustra-Astrologie hat, soweit sie dem griechisch-römischen Kulturkreis angehören, Fr. Cumont vor Jahren im VIII. Bande des *Catalogus codicum astrologorum graecorum* zusammengestellt (2). Neben den Dodekaeteriden in den « Geoponika » findet sich in der übrigen astrologischen Literatur in den byzantinischen Handschriften unter seinem Namen immer wieder, durch Palchos in seiner Sammlung überliefert, ein Kapitel über die Abgabe eines Briefes und die Kriegserwartung. Ein Fragment bei Valens behandelt eine Methode der Apheteslehre. Plinius zitiert an einer der besprochenen Stellen eine astrologisch bestimmte Anweisung Zarathustras für die Aussaat. (3) Das sind recht disparate Dinge. Lediglich Kosmas von Jerusalem (8. Jhdt.) rettet vielleicht einige Trümmer dieses Autors, wohl nach Auszügen aus einem anderen einen persischen Namen tragenden Werke, nämlich dem des Osthanes, der uns ebenfalls öfters in dieser Literatur begegnet (4). In einen Zusammenhang ist aber dieses Material nicht zu zwingen.

Leider gelingt es auch nicht, die Nachrichten des griechisch-römischen Kulturkreises mit den bei ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl erhaltenen Fragmenten irgendwie befriedigend zu verbinden. Wohl wird durch letztere unsere Kenntnis der auf den Namen des Zarathustra lautenden astrologischen Schriftstellerei bereichert, aber verglichen mit den an-

---

(1) Plinius, *Hist. nat.*, XXX 2 § 4. Dazu R. Reitzenstein u. H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, in *Studien der Bibliothek Warburg* VII (Leipzig 1926) 3 ff. Herr Fr. Cumont belehrt mich, dass der von Plinius zitierte Text des Hermippos sich keinesfalls auf Apotelsmatisches beziehe, sondern auf eine Sammlung von Werken, die die Bibliothek von Alexandria unter Zarathustras Namen besass.

(2) CCA VIII 3, 120 (Vorbemerkung).

(3) Nachträglich werde ich von Herrn W. Gundel noch auf Proklos, *In Plat. rem publ.*, ed. W. Kroll, II, 34 aufmerksam gemacht.

(4) *Ibid.* Übersetzung bei W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, in *Studien der Bibliothek Warburg* XIX (Glückstadt 1935) 353.

tiken Nachrichten und Zitaten erheben sich die grössten Zweifel, ob das alles zu einem Werk gehört. Am ehesten könnte man die beiden von Palchos mitgeteilten Katarchen zu den arabischen Materialien ähnlicher Art stellen (Text VIII). — Zu beachten ist aber, was Kosmas berichtet; es scheint darauf hinzudeuten, dass er im Osten des Imperiums ein Werk unter dem Namen eines persichen Astrologen las. Angesichts dieser Tatsache ist es nicht zu übersehen, dass Zarathustra in einem seiner bei ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl erhaltenen Fragmente die syrische Stadt Ḥarrān erwähnt (s. o.). Und wenn schliesslich erzählt wird, dass man in Syrien bei der Astrologenverfolgung des 5. Jahrhunderts die Bücher der Magier Zoroaster, Osthanes und Manetho verbrannt habe, so deutet alles darauf hin, dass astrologische Literatur unter diesem berühmten Namen gerade in Syrien umlief, vielleicht auch dort entstand (1). Es ist durchaus möglich, dass die Fragmente, die ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl aus ihr erhalten hat, von hier stammen. Ob Palchos, dessen Werke die Bibliothek zu Bagdad aufhob (2) und von dessen Auszügen aus Dorotheos von Sidon wir ein Fragment bei dem Astrologen al-Qaṣrānī nachweisen können (3), oder etwa Theophilos von Edessa die Araber mit dem Werke bekannt gemacht hat? Theophilos könnte seiner in Syrien schon habhaft geworden sein und es wie so manches andere Werk griechischer Kultur an den Hof al-Manṣūrs nach Bagdad geflüchtet haben (4). Zeigt er doch anscheinend Kenntnis der beiden aus Palchos angeführten Texte (5).

Erst die bald zugängliche Bearbeitung dieser Fragen und die Veröffentlichung der unter Zarathustras Namen gehenden Fragmente auch noch aus anderen Sprachen des Orients, die Fr. Cumont und J. Bidez vorbereitet haben, wird die Möglichkeit geben, hier tiefer eindringen zu können. Man wird trotzdem die besondere Mitteilung der in arabischer Sprache erhaltenen Fragmente dieser Astrologie nicht tadeln; denn sie erscheinen bei Cumont-Bidez nur

(1) Aus Zacharias Schol. syrisch mit lateinischer Übersetzung herausgegeben in CCA I 79.

(2) CCA V 1, 1*1.

(3) CCA XI 1, 202, 8 ff. = al-Qaṣrānī im Cod. Landberg 70 (Berlin) fol. 10 ff.

(4) CCA V 1, 229 ff.

(5) CCA V 1, 63, cap. λ′, λα′, λϑ′.

in deutscher Übersetzung, die ich auf Aufforderung von Fr. Cumont anfertigte und über deren Zustandekommen Rechenschaft abgelegt werden muss. Das Original wirkt doch noch anders, und für die Geschichte der Astrologie ist es wichtig, neben den griechischen und lateinischen astrologischen Texten auch einige arabische kennen zu lernen.

Über die handschriftliche Grundlage des *Kitāb al-bāriʿ* von ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl habe ich in *Beiträge zur Geschichte der Astrologie* I (*Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und Mittelalters*, hrsg. v. Fr. Bilabel u. A. Grohmann, Reihe D, H. 2, Heidelberg 1935) S. 8 ff. gehandelt. Die folgenden Texte ruhen auf dem Codex L (= Brit. Mus. Add. 23,399), der mit dem mit ihm eine Überlieferungsgruppe bildenden Codex B (= Berlin. Staatsbibl. Or. 5892 [Landberg 69]) verglichen wurde. Von der zweiten Überlieferungsgruppe wurde Codex P (= Paris. Bibl. Nat. Arab. 2590) ausgewertet. I und H konnten nicht eingesehen werden. Von den Übersetzungen konnte diesmal nur la 1 (= *Praeclarissimus liber completus in iudiciis astrorum*, quem edidit Albohacen Haly filius Abenragel, Venedig 1485, bei E. Ratdolt) verwendet werden. Das in Madrid befindliche altkastilische Exemplar war unzugänglich. Auch eine in Algier vorhandene Hs. (= *Catal. général des mss. des bibl. publ. de France. Départements.* T. XVIII. Nr. 1516) (1) konnte ich nicht erreichen. Die Anlage des kritischen Apparats entspricht derjenigen, die sich in *Beiträge* I bei der Edition der Dorotheosstellen bewährte. Der Kommentar soll das Notwendigste zum Verständnis der astrologischen Fachausdrücke enthalten (2).

(1) Suter a. a. O. 100.

(2) Weitere Abkürzungen: BLA = A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899; GH = W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.* NF. H. 12, München 1936.

Für verschiedene Auskünfte über den sachlichen Bereich der hier angeschnittenen Fragen, über die Varianten des Codex P und über die Textgestaltung der Fragmente habe ich den Herrn Fr. Cumont, Y. Marquet, H. Corbin und R. Paret sehr zu danken.

I.

Ein Zeugnis über literarische Hinterlassenschaft Ps.-Zarathustras.

و فی کتابی فی الرّموز فصول خمسة فی الهیلاج والکدخداه وذکر بعضها زرادشت واستنبطت بعضها من کثرة هیالیجه طال عمره واسرع فهمه فی معرفة الکدخداه

Teil IV cap. 3 Ende. L fol. 151 r. Z. 10 v. o.; B fol. 118 r. Z. 6 v. o.; P fol. 108; la 1 fol. 57 v. a | 1 کتاب الرموز B, « et in meo libro, quem nominavi librum signalium, qui loquitur per signalia, sunt quinque capitula de hylech et alcochoden » la 1 — وذکر L, زکر BP — « et sunt ibi ex illis, quos nominavit Zaradest » la 1 | 2 واستنبطت LB, واستنبطت P — کثرة L, کثر B, کرث P — هیالیجه L, هالیجه B, هیلیجه P — « et alii, quos extraxi a suis hylech » la 1 | 3 طال BP, مطال (?) L — اسرع BP, سرع L — معرفت B, — la 1 in Fortsetzung der Z. 2 angeführten Stelle: « per cogitationes et considerationes meas ».

« Und in meinem (d. h. des ʿAlī i. ʾabī ʾr-Riǧāl) Buche, das von den Zeichen handelt ([1]), befinden sich fünf Abschnitte, die vom Hailāǧ und Kadḫudāh ([2]) handeln. Und teils erwähnte es Zarādušt ([3]), und teils habe ich es hinzugefunden aus der Menge seiner Hailāǧe ».

« Lang war sein Leben ([4]), und seine Einsicht in der Kenntnis des Kadḫudāh war rasch ».

([1]) Nicht erhalten, s. Suter a. a. O. Nachtrag. Doch hat ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl noch ein Gedicht über die judiziarische Astrologie geschrieben, das unediert ist (vgl. Casiri in seinem Katalog, Teil I, 447 a).

([2]) Zu diesen Ausdrücken s. Text II, S. 323, Anm. 1.

([3]) Dies ist wohl mit la 1 in der Weise zu verstehen, dass ein Teil des Buches reine Abschrift oder reinen Auszug aus Zarathustras Werk enthielt, wie z. B. im *Kitāb al-bāriʿ* wörtliche Auszüge u. a. aus Sahl i. Bišr vorliegen (vgl. Teil VII cap. 3 u. 51). Im 2. Teil folgten dann Bearbeitungen der Hailāǧe Zarathustras durch ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl.

([4]) Ein Hinweis auf die Grösse des Werks?

II.

Über die Eignung der Sonne am 12. Ort des Horoskops als Hailāǧ (1) und ihres Hausherrn als Kadḫudāh.

وزرادشت يرى ان الشمس اذا كانت فى الثانى عشر فى بيتها او شرفها او مثلثتها فى برج ذكر واتّصلت الشمس باحد مزاعميها ويكون ذلك المزاعم غير ساقط عن الطالع فانّه حينئذٍ يجذب قوة الشمس وطبعها الى

Teil IV cap. 3. L fol. 150 v. Z. 19 v. o. bis fol. 151 r. Z. 3 v. o.; B fol. 117 v. Z. 10 v. o.; P fol. 108 r.; la 1 fol. 57 v. a | 1 يرى P, يرا LB, «et dicit Zaradest» la 1 | 2 مثلثتها L (vgl. O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog*, in *Morgenländische Forschungen H. O. Fleischer dargebracht* [Leipzig 1875] 268,4), مثلثها P — اتصلت BP, افصلت L — مزاعميها BP, مزاعجيها L | 3 حينئذٍ fehlt in B, statt dessen hier wie Z. 6 ein Rubrum — يجدب] Stegemann, vgl. la 1 «quod ille tunc trahit virtutem Solis», يجدب LB (P?), s. Z. 8 |

---

(1) Hailāǧ (mittelalterlich Hyleg o. ä.) ist ein Wort der persischen Astrologie, dessen Ableitung bisher nicht recht gelungen ist. Es bezeichnet dasselbe wie das griechische Wort «Aphetes». Darunter verstehen die griechischen Astrologen einen für die Lebenszeit wichtigen Punkt des Horoskops, u. a. Sonne oder Mond je nach Stellung im 1., 11., 10., 9. oder 7. Haus der Horoskops (nach Ptolemaios). Dorotheos von Sidon, der in diesem Fall nur den 1., 11., und 10. Ort als brauchbar anführt (CCA VI 101, 14 ff.), bezieht in diese Berechnungen einen zweiten, ebenfalls Aphetes genannten Stern ein, der die Hylegianität des erstgenannten (Sonne oder Mond) erst möglich macht, wenn er den ersten Stern aspiziert und gleichzeitig dort in seinen Grenzen, seinem Hause oder seiner Triplizität steht. Die Araber (und vielleicht vor ihnen schon die Perser) untersuchten in langen Abhandlungen, ob auch in anderen als den von Ptolemaios oder Dorotheos zugelassenen Häusern Sonne und Mond Hailāǧ sein könnten. Dass unser Text II solches tut, lässt ihn als sehr jung erscheinen. In ihm handelt es sich um die Sonne als Hailāǧ am 12. Ort, den Ptolemaios als «Bösen Daimon» ausdrücklich ausgeschlossen hatte mit der Begründung, der 12. Ort sei unbrauchbar, weil er die Gestirne, die sich über dem Horizont erhöben, getrübt wieder entlasse und ein fallendes Haus sei, während zugleich in dieses Haus die Erde ihre feuchten Dünste und dichten Nebel ausatme, die weder die Farben noch die Grösse der Gestirne erkennen liessen. Da

مكانه فيصلح الشمس للهيلاجية وذلك المزاعم للكدخداهية ويجتمع الشمس
اذا كانت فى الثانى عشر تذكير المكان و هيئة الصعود

وان كان مزاعم الشمس حينئذ فى وتد او مايلى وتدًا وهو من الكواكب التى تتّصل بالشمس ولا تتّصل الشمس بها واتّصل ذلك الوالى بالشمس فان الشمس تجذب قوته من مكانه الصالح الى مكانها الساقط ولا يصلح ذلك المزاعم للكدخداهية ولا ينفع الشمس اتّصاله بها شيىاء

---

4 الهيلاجيه LB — للكدخداهية LB (s-) للكذخذاهية P, « erit tunc Sol aptus ut sit hylech et ille, cui applicuerit habens dignitatem in loco in quo est Sol, aptus est, ut sit alcochoden » — يجتمع L, « coniungit se in rebus quae sunt masculinitas loci et fortuna ascensionis » la 1 — ويخرج P | 6 مايلى وتدًا B, مايلى وتد LP, vgl. Text III 4 | 7 التى تتّصل L, التى يتّصل BP | 8 تجذب BP, تجدب L — مكان B — ولا LB, فلا P | 9 للكدخداهيه LB, للكذخذاهية P — ينفع LB, دفع P. Subj. « der Gebieter », Objekt « die Sonne », ُه « des Planeten », ها « Sonne », la 1 vereinfacht den Text « nec aliquid valet ei applicatio ad Solem », wobei « ei » in seiner Beziehung fraglich ist — سيًا LP, شى B.

« Und Zarādušt ist der Ansicht, dass die Sonne, wenn sie im 12. Ort steht, und zwar als ihrem Haus oder ihrer Erhöhung oder ihrem Trigon, in einem männlichen Tierkreisbild, und sie in Synaphie (1) mit einem ihrer Gebieter sich (diesem) nähert und dieser Gebieter nicht vom Horoskopos fällt (2), wahrlich dann zieht er die Kraft der Sonne und ihre Natur zu seinem Ort, und die Sonne ist brauchbar zum (Wesen des) Hailāǧ und jener Gebieter zum (Wesen des) Kaḏudāh. Und es sammelt die Sonne, wenn sie im 12. Ort ist,

---

konstruiert nun Ps.-Zarathustra aus der Synaphie eine Kraftbeziehung, die trotz der Aspektlosigkeit des Hausherrn am 12. Ort die Möglichkeit gibt, die Sonne als Hailāǧ und den aspizierenden Planeten als Kaḏudāh zu verwenden.

(1) Nach einem griechischen Excerpt aus Dorotheos Annäherung des schnelleren Planeten an den langsameren κατὰ σχῆμα οἷον δήποτε. Das ist hier gemeint. (ὁ Δωρ... καλεῖ.... συναφὴν.... τὴν κατὰ σχ. οἷον δήποτε Laurentianus 8 [CCA I, 29] fol. 217, Parisinus 86 [CCA VIII 4, 49] fol. 44 v.).

(2) d. h. im 12. Hause ist.

den männlichen Charakter des Ortes (1) und den glücklichen Zustand des Aufgangs » (2).

« Wenn aber der Gebieter der Sonne damals in einem Eckhaus oder (in einem) dem Eckhaus (nachfolgend) benachbarten Haus war, und er einer von den Planeten ist, die (ihrerseits) in Synaphie mit der Sonne treten und zu dem die Sonne nicht in Synaphie tritt (— vielmehr tritt jener Gebieter mit der Sonne in Synaphie —), dann zieht die Sonne seine Kraft von seinem guten Ort (3) zu ihrem fallenden Ort, und jener Gebieter ist seinem Wesen nach nicht als Kadḫudāh brauchbar. Der Sonne aber nützt seine Synaphie zu ihr nicht das Geringste » (4).

III.

Über die Vertretung des Kadḫudāh.

وقال زرادشت اذا لم يصلح ارباب محاظى الهيلاجى للكدخداهية و كان الهيلاج الطالع والولادة نهارًا والهيلاج سهم السعادة بنهار ووجدت كوكبا قد شرق فى اول التشريق ولا شىء اقرب تشريقًا منه ولا اقرب عهدًا بالشمس

Teil II cap. 4. L fol. 152 v. Z. 10 v. o.; B fol. 119 r. Z. 3 v. u.; P fol. 110; la 1 fol. 58 r. b | 1 زرداشت B — محاظى B, محاّطى L, مخاطى P, vgl. O. Loth a. a. O. 290, 3 | 2 الهيلاج BP — للكدخاهية LB (ه-), للكذخذهية P — والهيلاج LBP: vel la 1 — بانها B | 3 التسريق P — شريقا L — وتدًا ويلى الوتدا B.

---

(1) Weil im 12. Haus ein männliches Tierkreisbild stehen muss (s. Z. 2).

(2) Die östlichen Häuser sind für ein Horoskop günstig, die westlichen nicht.

(3) Die Kentra (1., 4., 7. und 12. Haus) sind Orte höchster Kraftentfaltung für die Planeten, die nachfolgenden Häuser führen dazu empor. Dies trägt ihnen die Qualität « gut » ein. Vorangehende, sog. fallende Häuser sind schlecht, weil die Planeten in ihnen kraftlos sind.

(4) Das heisst wohl, dass man unter diesen Umständen die Sonne am 12. Ort nicht als Hailāǧ gebrauchen kann.

وكان فى وتد او ما يلى وتدًا وكان ينظر الى الهيلاج او الى الطالع فاجعلها له
[سنون] فانه يقوم مقام الكدخداه فانه من غامض الاسرار التى يمتحن بها 5
العلماء وانّما صلح لإتّفاق طبعه مع طبع الطالع وطبع الشمس بالتشريق

---

4 او LB (vel la 1), و P — فاجعلهاله L, فاجعل لها B, فاجعله P — سنون LB, von mir getilgt; ارستوا P — فانه LP, فانها B | 5 عامض P — يمتحن LB, يمتحص P — التى usw.] « huius scientiae » la 1 | 6 لإتّفاق PB (لاتفاق), L لا تفاق.

« Es sprach Zarādušt. Wenn die Herren unter denen, die am Ort des Hailāǧ Würden haben, als Kadḫudāh nicht brauchbar sind (1), und wenn der Hailāǧ der Horoskopos ist (2) und die Nativität zum Tage gehört und der Hailāǧ das Glückslos am Tage ist, und du dann einen Planeten findest, der im Osten eben aufgegangen ist, und kein anderer näher ist an Östlichkeit als er und einer Berührung mit der Sonne (näher ist), und wenn dieser Planet in einem Eckhaus oder (in einem) dem Eckhaus (nachfolgend) benachbarten Haus (3) steht und den Hailāǧ oder den Horoskopos anblickt (4), dann sieh ihn (d. h. den Planeten) als jenen (d. h. als Kadḫudāh) an, und wahrlich, er vertritt den Kadḫudāh ».

« Und es gehört zum Verborgenen der Geheimnisse, durch die die Gelehrten prüfen; (und) er ist brauchbar infolge der Übereinstimmung seiner Natur mit der des Horoskopos und der Natur der Sonne in östlicher Stellung ».

---

(1) d. h. wenn diese Planeten in keinem der 4 Aspekte zu dem Orte des Hailāǧ stehen. — Über حظّ = mittelalt. « dignitas » (astrol.) s. Loth a. a. O. 290, 3.

(2) Das ist unter bestimmten Bedingungen möglich, vgl. Text II, S. 323, Anm. 1.

(3) Weil dann der Planet in starker Stellung steht.

(4) Ohne also am Ort des Hailāǧ Würden zu haben, ist der Planet in östlicher Stellung zum Kadḫudāh geeignet. Wie aber der folgende Satz sagt, müssen die Natur des Planeten, die des Horoskopos und der Sonne miteinander übereinstimmen.

IV.

2. Haus. Über Vermögen.

زرادشت من سعدة الدرجة التى يطلع فيها القمر فى مولده كانت له
سعادة لازمة يكرم من اجلها حتى يموت

Teil IV cap. 11 Ende. B fol. 139 v. Z. 11 v. o., P fol. 131 a Z. 5 v. u., L nicht verglichen, la 1 fol. 68 r. b | 1 fehlt قال ? « dixit Zaradest » la 1 — من سعدت P | 1-2 له سعادة P, السعادة B.

« Es sagt Zarādušt vom Glück des Grades, in dem der Mond in seiner Nativität aufging, dass das Glück für ihn beständig ist, indem er um dessentwillen geehrt wird, bis er stirbt ».

V.

2. Haus. Über die Abschnitte des Lebens und den Wohlstand in ihnen.

ورايت زرادشت قسم العمر بين
ارباب المثلثات ان جعل للاول من ارباب
مثلثات كل برج وهو النصف وللثانى
الثلث وللثالث السدس

Teil IV cap. 12, Mitte. L fol. 177 r. Z. 6 v. o.; B fol. 141 r. Z. 8 v. o.; P fol. 132 b; la 1 fol. 68 v. b u. | 1 ورايت B, ورايث L, ورات P, « et Zaradest dividit vitam » la 1 | 2 المثلثات P — جعل الاول P | 3 Nach برج ergänzt P للاول u. streicht وهو — Nach النصف ergänzt la 1 « totius vitae » — للثانى LB, الثانى P | 4 la 1 « et tertio dat sextum remanens totius vitae ».

« Und ich sah, dass Zarādušt das Leben unter die Herrn des Trigons (1) so aufteilte, dass er für den ersten unter den Herrn des Trigons jedes Tierkreiszeichens (einen Teil) bestimmte, und zwar die Hälfte (des Lebens), und für den zweiten ein Drittel und für den dritten ein Sechstel » (2).

VI.

8. Haus. Über die Ermittlung des Todesloses.

سهم الموت لزرادشت يُؤْخِذُ نهارًا
او ليلًا من درجة زحل الى درجة الغارب
ويلقى من الطالع

Teil V cap. 7. L fol. 210 r. Z. 8 v. o.; B fol. 169 r. Z. 11 v. u.; P fol. 157 r.; la 1 fol. 81 r. b u. | 1 لزاردشت LBP — يوخذ LB, نوحد P, « accipitur de die etc. » la 1.

« Das Los des Todes nach Zarādušt. Es wird genommen am Tage oder des Nachts vom Grad des Saturn bis zum Grad des Untergangs und (die Entfernung) vom Horoskopos aus projiziert » (3).

---

(1) Es handelt sich um das Trigon der Sonne bei Taggeburten.

(2) Die hier vertretene Auffassung, dass die Trigonalherrscher auf das Leben aufgeteilt werden können, um so eine zeitliche Bestimmung der Ereignisse eines Hauses, hier den Zeitpunkt des Reichseins, zu ermitteln, dürfte auf Hermes Trismegistos zurückgehen (GH 45, 26 f.).

(3) Der dieser Stelle vorausgehende Text lautet: « Das Los des Todes nimmt man am Tage und in der Nacht vom Grad des Mondes bis zum Grad des Todeshauses und projiziert es vom Grad, in dem Saturn steht ». Diese Stelle entnahm ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl entweder direkt aus Dorotheos von Sidon (CCA VI 101, 8 ff.) oder durch dessen Vermittlung aus Abū Maʾšar (CCA XI 1, 193, 20 ff.). Es ist die verbreitetste Methode. Diese Ergänzung und Quellenfeststellung gibt einen Einblick in ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāls Kompilation. — Die Methode der Projektion, die stets links herum, im Gegensinn des Aufsteigens des Zeichen, erfolgt, beschreiben BLA 290 ff. und GH 315 (oben).

VII.

8. Haus. Zwei Horoskope von Scheintoten.

قال زرادشت فيمن يحى بعد ان يظهر انه توفى

A.

مول٥ ول٥

وطالع السنبلة واجتمعت الكواكب بين سابعة وتاسعة وكان الثامن الحمل فى كا وفيه المريخ والمشترى فى كب وزحل فى كج والزهرة فى كد وكانت الشمس فى اول الحمل والقمر فى ٥رجة شرفه فى الثور والشمس هيلاجه لو ان لها كدخداه والطالع السنبلة بج والقمر فى الثامن والى نفسه فاستبدلناه من الشمس ولانه كان فى بيت الموت ولم يكن فى حقيقة التاسع بل كان فى حيز الثامن بتسوية البيوت وكانت الشمس فى السابع ضد الطالع و هو من ٥لإبل الموت وكان سائر الكواكب فية ورب بيت القمر معطفه فى بيت الموت وجب ان يكون لهذا المولود حال عجيبة فى الموت

Teil V cap. 7. L fol. 211 r. Z. 18 v. o.; B fol. 170 r. Z. 5 v. u.; P fol. 158 r. Z. 19 v. o.; la 1 fol. 81 v. b u. | 1 فيمن LB, فيما P, « in his, qui » la 1 — يوفي B | 2 مولده B | 3 وطالع الس] la 1 setzt hinzu: « octodecimus gradus », vgl. Z. 6 — السنبله B — تاسعه P — كا LB, كآ P | 4 كج [كج PB (28!), la 1 « in vigesimo tertio », ج L — كد BP, in L als Zahl fast unkenntlich | 5 فى الثور LP, من الثور B | 6 لها PB, لهل L — كدخداه B, كدخذها P, كدحدان L, « et Sol fuit hyleg et ipsemet alcochoden » la 1 — والطالع P, وللطالع LB — السنبله PB — بج LB, 18. Grad la 1 (s. zu Z. 2), كج (oder كج oder لبج) P — بج bis والطالع in la 1 nicht übersetzt | 7 من LB, فى P — ولانه LB, ولاية P, « accepissemus eam vice Solis nisi fuisset in domo mortis ». la 1 | 8 حيز] la 1 « in divisione octavae domus » — بتسوية P, بنسوية L, سو B | 10 معطفه L, مصطفة BP | 11 Von فى الموت bis Z. 12 بامر fehlt alles in B.

ويدل سلامة القمر من شعاع النحوس واستعلاوءه بامر نفسه وكونه فى شرف نفسه وخلو مابين يديه من شعاعات النحوس على عمر طويل

غير انه انتهت سنة الى الثامن فمرض فى يوم التحويل وصلح فى اليوم الثانى وعاودته علّته فى اليوم الثالث وجهز الى دار الموتى فلما وضع فى الناووس عاش وكان آية بارض حران

فاى بيت اجتمعت فيه عامة الكواكب فى مولد انسان فلا بد ان يكون لذلك الانسان من جهة ذلك البيت حال يتعجب الناس منها

B.

مولد آخر

كان طالعه القوس وفيه القمر رب الثامن من بعد اطالع بدرجتين وعلى القمر شعاع المريخ من التسديس من الميزان وهيلاجه الشمس فى الميزان وكدخداه الزهرة وكانت مع الشمس فلم يعطها شيًا

ولكن اعطت الشمس بقوة الزهرة هذا المولود دورها الأصغر ودور الزهرة

---

12 امر L, أمن P, « et elevata (scil. Luna) et fortis in suo loco » la 1 | شرف LB, نزف P — وخلو مابين يديه] la 1 « et alii significatores salvi a radiis infortunarum » | 15 سنة LB (ه-), سنيه P, « tamen quando pervenit anno, in quo fuit revolutio, ad octavam domum » la 1 | 16 وعلوته B — عِلَّته P — Nach الثالث folgt in la 1 als erklärender Zusatz des Übersetzers: « et habitus fuit pro mortuo » | 17 la 1 « vivificatus est (عاش) et vixit eius vitam completam » — la 1 erklärt آية durch « magnum mirabile de quo loquuntur homines » — حران LBP. Gemeint ist die syrische Stadt (s. Einleitung), la 1 streicht den Namen und übersetzt: « per totam terram illam » | 18 اجتمع B — فلا بد من P, فلا بد من B, فلا بو من L | 19 لذلك LB, ذلك P — جهةٍ B, جهة L, حهة P — ذلك P, لذلك LB — « de quo mirabuntur homines audientes » la 1 | 23 وكدخداه P — شيًا B — « nec ei poterat dare vitam » la 1 | 24 اعطيت L — ودور bis الاصغر lässt B aus.

25 الاصغر وكان القمر رب الثامن وعدو الطالع ومعه شعاع المريخ والمريخ مغرب يابس وهو رب الثانى عشر ولا حظّ له فى مكان القمر

وحدنا الطالع ينتهى الى منحسة جسد القمر فى نصف سنّ التربية وجسم الطفل فى هذه النوبة ضعيفا فلما انتهى طالعه الى هذه المنحسة المضاعفة مات يوما واحدا ثم عاش لان المشترى كان بعد درجة القمر وكان 30 القمر يدفع تدبيراه اليه

فلما ولى القسمه اتى بدللالة سنة الثامن ودلالة عداوته للطالع ودلالة منحسة المريخ وشعاع تسديسه ثم تلافاه المشترى فاحياه باذن الله

---

25 وعدو BP, عرد (?) L, « inimica ascendentis » la 1 — Von ومعه bis Z. 26 الثانى عشر fehlt alles in la 1. Das Folgende schliesst, auf den Mond bezogen, mit den Worten: « non habens in loco suo aliquam dignitatem » unmittelbar an die Z. 25 vor ومعه endende Stelle an — المريخ P — يابس L, يابس B] unklar | 27 سنى BP — التربية B, الربية L, التربمه P — هذا النوبه B, verb. Paret in النوبة, vgl. « hoc tempore » la 1: القوبة oder التوبة L, الثوبة P | 28-29 المنحسه المضاعفه B — يومًا B — درجة القمر LBP] القمر übersah la 1 — وكان القمر feht in B | 30 تدبيراه] تدبير LB, تدبره P, « eius virtutem » la 1 | 31 سنة LBP, schwer zu verstehen, fehlt la 1 | 32 المريخ P — تسديسه PB, سديد L, « radiorum Martis percutientium eam de sextili » la 1 — تلافاه BP, تلقاه L, « recepit illud » la 1.

« Es sprach Zarādušt über den, der lebendig ward, nachdem er gestorben zu sein schien ».

A.

« Nativität eines Neugeborenen, (und) der Horoskopos ist die Jungfrau. Und es sind vereinigt die Planeten zwischen dem 7. und dem 9. Haus. Das 8. Haus ist der Widder im 21. Grad (1); in ihm ist Mars. Und Jupiter steht im 22., Saturn im 23. und Venus im 24. Grad. Die Sonne war im 1. Grad des Widders und der Mond in dem

---

(1) Das 8. Haus reicht also bis weit in den Stier.

Grad seiner Exaltation im Stier ([1]). Und sein Hailāǧ war die Sonne, (auch) für den Fall, dass sie Kaḏudāh sein sollte ([2]). Der Horoskopos war die Jungfrau im 18. Grad. Und der Mond war im 8. Haus der Herr seiner selbst ([3]). Und wir hätten seine Vertauschung mit der Sonne angenommen ([4]), aber fürwahr, der (d. h. der Mond) stand im Haus des Todes. Denn in Wirklichkeit stand er nicht im 9. Haus, sondern er war im Bereich des 8. Hauses durch die Angleichung der Häuser ([5]). Die Sonne stand im 7. Haus dem Horoskopos feindlich gegenüber, und es ist dieses einer der Hinweiser des Todes. Die Planeten zogen ihre Bahn in ihm ([6]), und der Herr des Hauses des Mondes ([7]) war ihm verbunden im Hause des Todes. Es ist nötig, dass für dieses Neugeborene eine erstaunliche Lage im Tode (d. h. bezüglich des Todes) vorhanden war ».

« Und es deutet das Gerettetsein des Mondes von den Strahlen der Unglückbringer ([8]) und sein Erhobensein durch seine eigne Herrschaft, da doch seine Existenz in seiner Exaltation war, und das Freisein des vor ihm liegenden (Himmelsfeldes) von dem Bestrahltwerden seitens der unglückbringenden Planeten ([9]) auf ein langes Leben ».

([1]) Stier, Grad 3.

([2]) Nach Ptolemaios (s. Text II, S. 323, Anm. 1) gehört das 7. Haus zu den das Leben bestimmenden Häusern, wenn — nach Möglichkeit — bei Taggeburt die Sonne, bei Nachtgeburt der Mond in einem von ihnen steht. Ist das nicht der Fall, so sieht man bei Taggeburt auf den Mond und bei Nachtgeburt auf die Sonne. (Die weiteren Ersatzmöglichkeiten können hier nicht erörtert werden). Im vorliegenden Falle steht die Sonne im 7. Haus, ist also Hailāǧ. Gleichzeitig ist sie aber auch Kaḏudāh (s. o. Text II a. a. O.), da sie im 7. Haus im Widder als ihrer Erhöhung steht. Sie ist für dieses Leben ganz entscheidend.

([3]) d. h. Hausherr, was la 1 für das arabische « seiner selbst » einsetzt.

([4]) Der Hinweis, dass der Mond nicht im 9., sondern tatsächlich im 8. Haus steht, ist mir nicht recht verständlich.

([5]) Unklar.

([6]) Im Hause des Todes (8. Haus).

([7]) Venus. Der Stier ist ihr Nachthaus.

([8]) Saturn im Widder (Grad 23) und Mars (ebda Grad 21) scheinen wirkungslos.

([9]) Kenodromia, vgl. GH 324. Die griechischen Astrologen legen die Kenodromia teilweise recht ungünstig aus; doch macht der Verfasser des Textes CCA VIII 1, 182 ff. S. 182, 6 darauf aufmerksam, dass die Ereignisse entscheidend durch die Natur des Tierkreiszeichens, in dem der Mond sich in Kenodromia befindet, gestaltet werden. So kennt auch Dorotheos gute Wirkungen der Kenodromia, s. *Beiträge* I 14 f.

« Wenn ihn jedoch ein anderes Jahr zum 8. Haus trägt (1), dann war er krank am Tage des Wechsels (2). Und er ist gesund am 2. Tage, und die Rückkehr seiner Krankheit geschah am 3. Tag. Und es ward das Haus des Toten hergerichtet. Nachdem er in den Sarkophag gelegt war, da lebte er (wieder), und es war ein Wunder in dem Lande Ḥarrān » (3).

« In was für einem Haus sich in der Nativität eines Menschen der Bund der Planeten versammelt hat, so muss unter allen Umständen für jenen Menschen von Seiten jenes Hauses ein Zustand vorhanden sein, über den die Menschen erstaunt sind ».

B.

« Eine andere Nativität. Es war sein (4) Horoskopos der Schütze, und in ihm stand der Mond, der Herr des 8. Hauses (5), hinter dem Aszendenten um 2. Grad (6). Und auf den Mond (schienen) die

---

(1) Ob hinter سنة etwa التحويل fehlt, wie la 1 schreibt, oder ob la 1 nur einen erklärenden Zusatz macht, ist schwer zu entscheiden. Stupas Korrektur « quum pervenit ad annum » verstehe ich nicht.

(2) Der Augenblick der Revolutio, um dem es sich hier handelt, ist bestimmt durch die Rückkehr der Sonne zu genau dem Punkte, in dem sie zur Zeit der Geburt stand. Die beschriebene Komplikation dürfte eintreten, wenn in diesem Augenblick der Mond zum 8. Haus wie im Radixhoroskop gelangt.

(3) Wie wenig verlässlich Stupas revidierte Ausgabe (Basel 1571) der Übersetzung des ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl durch Petrus de Hibernia und Aegidius de Thebaldis ist, mag die verbesserte Übersetzung dieser beiden harmlosen Zeilen dartun: « et tertia die recedit in infirmitatem adeo ut pro mortuo haberetur pararenturque omnia, quae ad elationem et sepulturam faciunt, et efferetur. et ecce, cum in sepulcro esset positus, ut infoderetur, derepente revixit, et suis redditus pervenit ad iustam senectutis metam, de seque cum miram tum colloquendi materiam exhibuit omni suae regioni et patriae, et astrologis considerandi beneque examinandi planetas, signa et eorum concurrentiam, et quod omnis nativitas... significat, quod illo nato accidet mirabile quid » etc. Man brauche ja kein Zitat aus dieser Übersetzung, wenn man sie nicht wenigstens mit der von 1485 verglichen hat.

(4) des Neugeborenen.

(5) Der Krebs ist das Nachthaus des Mondes. Aus dem Wesen des Hauses, seines Herrn und dessen Aspekten wird u. a. die Art des Todes bestimmt (CCA VI 101, 1 ff., II 159, 1).

(6) 3. Grad des Schützen, wenn man mangels Angaben annehmen darf, dass im Aszendenten der 1. Grad steht.

Strahlen des Mars im Sextil ([1]) von der Waage her. Und sein Hailāǧ war die Sonne in der Waage und der Kadḫudāh war Venus ([2]). Und sie war mit der Sonne (zusammen) und nicht gab sie ihr etwas » ([3]).

« Trotzdem aber gab die Sonne durch die Kraft der Venus diesem Neugeborenen ihren kleinsten Umkreis und den kleinsten Umkreis des Venus ([4]). Und es war der Mond Herr des 8. Hauses und ein Feind des Horoskopos, und mit ihm waren die Strahlen des Mars ([5]). Und Mars war auf dem Wege nach Westen..., er war der Herr des 12. Hauses ([6]) und hatte keine Würde am Ort des Mondes ».

« Wir ([7]) haben (nun) gefunden, dass der Horoskopos zum körperlichen Unglücksort ([8]) des Mondes gelangte (und zwar) in der Mitte des Alters der Aufzucht ([9]). Und der Körper des Kleinen war bei dieser Gelegenheit schwach. Nachdem sein Aszendent zu diesem verdoppelten Unglück gelangt war ([10]), starb er einen Tag. Dann lebte

---

([1]) Sextilschein galt in der antiken Astrologie nicht als schlecht, doch kommt es auf die beteiligten Gestirne an. ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl indes bemerkt (fol. 8 r. b o. in der Übersetzung von 1485), dass Trigon- und Sextilschein gegen die Unglückbringer keine Abhilfe bedeute. Ähnlich denkt auch unser Verfasser; man fragt nur, warum der Sonnen- und vor allem der Venusaspekt in ihrer mildernden Wirkung übergangen sind.

([2]) Die Sonne im 11. Haus (Waage) ist das einzige über dem Horizont befindliche Gestirn, das an einem aphetischen Ort steht (Text II, S. 323, Anm. 1); die höchste Würde hat in der Waage Venus (Taghaus), sie ist mithin Kadḫudāh.

([3]) Unklar.

([4]) Zu dieser Theorie vgl. z. B. Firmicus Matern., II 25; ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl, IV 4, fol. 57 v. b der Übersetzung von 1485 (ohne Zahlen); CCA V 3, 132 (mit Zahlen, die aber gegen Firmicus differieren).

([5]) Einen Aspekt zwischen dem 8. und 1. Hause gibt es nicht.

([6]) Skorpion, Taghaus des Mars.

([7]) Sagt dies Ps.-Zarathustra oder ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl?

([8]) Dieses Treffen ist bei der Bedeutung des Aszendenten eines Horoskops für das Kind entscheidend. Man nennt diese Annäherung Synaphie (Text II, S. 324, Anm. 1). Hier handelt es sich um die von den Griechen κόλλησις genannte Synaphie. Sie tritt bei den Planeten in 3 Grad Entfernung, beim Mond in 13 Grad Entfernung nach der allgemeinen Ansicht ein (vgl. CCA I 92). Man bezeichnet diese Synaphie als κατὰ σῶμα (vgl. BLA 245 ff.). Natürlich muss der Mond dort zur Minute der Geburt eintreffen.

([9]) 8.–10. Jahr des Kindes?

([10]) Verdoppelt ist das Unglück wegen der Sextilstrahlung des Mars im Grundhoroskop und wegen der beschriebenen Synaphie mit dem Aszendenten in diesem Jahreshoroskop, wenn ich den Text recht verstehe.

er wieder, als Jupiter hinter dem Grad des Mondes stand (1); und der Mond übergab seine Leitung an ihn ».

[Erklärung] « Nachdem sein (d. h. des Mondes) Wesen zur Herrschaft gelangt war, brachte er die Hinweisung (des Jahres [?]) des 8. Hauses und die Hinweisung der Feindschaft mit dem Aszendenten und die Hinweisung des Unglücks des Mars und der Strahlen seines Sextilscheins. Hernach traf ihn Jupiter und liess ihn (d. h. den Neugeborenen) wieder aufleben, mit Erlaubnis Allahs ».

VIII.

Aus den Katarchai. Über den Aszendenten des Ausgangs und der Heimkehr eines Reisenden.

〈قال〉 زرادشت طالع لمسافر هو حين يخرج من داره ذاهبًا وطالع القاد
هو حين يقع عينه الى داره

Teil VII cap. 70. L fol. 299 v. Z. 14 v. o.; B fol. 244 v. Z. 5 v. u.; P fol. 272 b; la 1 fol. 120 v. b | 1 زرادشت LP — من fehlt in P | 2 عينه B, عنه L, « quando eius visus cadit vel aspicit domum suam » la 1.

« Es sprach Zarādušt. Der Horoskopos eines Reisenden ist der Zeitpunkt, an dem er von seinem Hause weggangs fortgeht. Und der Horoskopos des Heimkehrers ist der Zeitpunkt, an dem sein Auge auf sein Haus fällt » (2).

---

(1) Also wohl im Raum ab Grad 2 des Schützen hinter dem Mond, der nun mit Jupiter in Synaphie gerät und dadurch seine Herrschaft im Aszendenten aufgeben muss. Dies nennt man دفع التدبير = παράδωσις τῆς κυβερνήσεως. Die Erklärung in einer byzantinischen Hs. (aus arabischen Autoren) CCA V 3, 108, 14, vgl. ebda Z. 41. Siehe auch die Orakel bei Valens, ed. W. Kroll, IV 18, p. 191, 7 ff.

(2) Zur Theorie der Katarchai, d. h. der für den Beginn eines Unternehmens in diesem Augenblick gestellten Horoskope vgl. die Bruchstücke des Dorotheos v. Sidon im VI. Bande des CCA 102, 14 ff. Die Araber entwickelten diese Lehre ausserordentlich detailliert weiter, nicht selten unter ständiger Berufung auf den genannten Griechen, dem ʿAlī i. abī ʾr-Riǧāl

auch die Begründung für die Möglichkeit solcher Augenblickshoroskope entnimmt (Übersetzung v. 1485 fol. 2 r. a). Den Verlauf eines Ereignisses einschliesslich des Ergehens der an ihm beteiligten Personen bestimmt man in diesem Falle aus den Verhältnisse der 4 Kentra (Text II, S. 326, Anm. 3). Nach dem Planetenstand in ihnen riet der Astrolog von der Unternehmung ab oder befürwortete sie. Die Sache malt köstlich Peter Cornelius im Barbier von Bagdad in ihrer psychologischen Wirkung aus, worauf schon Fr. Boll hinwies:

« Du hast gewählt die beste Zeit auf Erden,
Die man nur wählen kann, rasiert zu werden ».

Ich weiss freilich aus der höheren Astrologie der Araber für die Katarché des Rasierens kein Beispiel, aber alle Welt kennt den Volksglauben, Haare und Nägel nach dem Mondstand zu schneiden. Bei den Katarchai handelt es sich um denselben Aberglauben, nur ist er hier gelehrt frisiert und darum in seiner Wurzel oft nicht mehr recht kenntlich.

Die Widerlegung der Astrologen von ʿAbdallāh ibn al-Faḍl

Georg Graf – Donauwörth

Aus der Masse der Übersetzungs–, Kompilations– und Sammelwerke des literarisch fruchtbarsten melchitischen Schriftstellers, des Diakons ʿAbdallāh ibn al–Faḍl von Antiochien († 1052) (1) hat P. Sbath in seinen *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens,* Cairo 1929, S. 131-148 eine Abhandlung veröffentlicht, die das Problem des Übels und der Verschiedenheiten der menschlichen Schicksale zum Gegenstande hat und besonders gegen die Irrtümer der Astrologie Stellung nimmt (2). ʿAbdallāh's Methode in dieser wie in seinen anderen selbständigen Schriften ist es, falsche Anschauungen und Einwände zu widerlegen und die christliche Lehre in Antworten auf wirklich oder theoretisch vorgelegte Fragen darzustellen und zu verteidigen, wobei er zur Stütze und Beleuchtung seiner Thesen mit Zeugnissen antiker und christlicher Autoren in weitestem Masse aufwartet. Aus seiner bewundernswerten Belesenheit und Sammeltätigkeit entstanden dann die grossen Anthologien, die einen bedeutenden Teil seines Schrifttums ausmachen und

(1) G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit,* Freiburg i. B. 1905, S. 68-71, dazu *Theologische Quartalschrift* 95, Tübingen 1913, S. 186-192; Q. Bāšā und L. Šeiḫō in *al-Mašriq* 9, 1906, S. 886-890, 944-953, z. T. wiederholt von ersterem in Χρυσοστομικά I, Roma 1908, S. 175-178; L. Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam,* Beyrouth 1924, S. 142-144.

(2) Der Titel lautet: « Abhandlung, welche für die Seele nützliche Gegenstände enthält, nämlich eine Antwort auf Dinge, über welche die Leute oftmals fragen und über deren Sinn Widerspruch herrscht, ausgezogen aus den Worten der heiligen Väter und der hochgeehrten Philosophen, verfasst von ʿAbdallāh ibn al-Faḍl, dem Diakon und Schreiber von Antiochien ».

die ihm — besonders in Rücksicht auf den ausgewählten Inhalt — den Ehrennamen eines Philosophen einbrachten (1).

Ausser der schon veröffentlichten, vorhin genannten Schrift gegen das Unwesen der Sterndeuterei ist auch eine kleinere Abhandlung mit demselben Zwecke aus der Feder ʿAbdallāh's überliefert, die im folgenden zum erstenmal der Öffentlichkeit übergeben werden soll (2).

Sie findet sich vollständig in der Hs. Vat. arab. 178, ff. 71r–72v; oriental. Papier, 255 × 165 mm., 17 Zln. (Sigel A). Der Kodex ist aus zwei Teilen zusammengesetzt, von denen der erste (ff. 3–75) im 13. Jahrhundert, der andere (ff. 76–114) nicht viel später (Anfang des 14. Jahrhunderts?) geschrieben ist. Der erste Teil, der in melchitischen Kreisen entstanden sein mag, umfasst (ff. 3r–52v) die « capita philosophica sive dialectica » des Johannes von Damaskus in der ebenfalls von ʿAbdallāh ibn al-Faḍl revidierten Übersetzung eines Mönches Antonius, und (ff. 53v–75v) philosophische Definitionen ähnlicher Art, « gesammelt aus den Worten der Väter », als 25. Stück davon unseren Traktat. Der zweite Teil ist sicher ägyptischen Ursprungs und enthält (ff. 76r–96r) Auszüge aus dem Florilegium « Bekenntnis der Väter » und (ff. 69r–114v) die Kontroverse eines Jūḥannā ibn Rakwah mit den Melchiten mit reichlichem Exzerptenmaterial aus dem genannten Florilegium.

Eine zweite Hs. mit dem Traktat gegen die Sterndeutekunst ist Par. arab. 82, ff. 98r–100r (14. Jhdt.) (3).

Den Überlieferungsbestand ergänzt noch ein Bruchstück in einer weiteren vatikanischen Hs.: arab. 44, ff. 5v–6r (Sigel B). Der Kodex — oriental. Papier, 245 × 180 mm., 249 Blr., 19 Zln., 14. Jhdt. — hat uns ein für die Literatur sehr wichtiges Werk, nämlich den Kommentar zum Römerbrief von dem als Sprachgelehrten bekannten Kopten al-Waǧīh Jūḥannā al-Qaljūbī (13. Jhdt.) erhalten (4). Am Schluss der Vorrede hat nun der Kopist, wahrscheinlich nur

(1) Vgl. G. Graf, *Psychologische Definitionen aus dem « Grossen Buche des Nutzens » von ʿAbdallāh ibn al-Faḍl* in *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet*, Münster i. W. 1913, S. 55–78.

(2) Lediglich das Werk selbst soll dargeboten werden; literarische Zusammenhänge mit christlichen oder muslimischen Vorläufern wurden nicht gesucht.

(3) Wegen der gegenwärtigen Zahlungsschwierigkeiten im Verkehr mit dem Ausland musste ich leider auf Benützung und Vergleichung von Photographien aus dieser Pariser Hs. verzichten.

(4) Siehe *Biblische Zeitschrift* 21, 1933, S. 164 f., wo auch die Druckausgabe aus einer Kairiner Hs. vermerkt ist.

um einen leeren Platz auszufüllen, den Anfang unseres Traktates angefügt, ohne diesen ganz niederzuschreiben; mitten im Satz bricht er plötzlich ab (1). Ausser einer geänderten Überschrift, worin der Name des Verfassers, vielleicht absichtlich wegen seines melchitischen Bekenntnisses, weggelassen wird, ist auch sonst noch der Text im sprachlichen Ausdruck verschieden, öfters besser als A, und mit einigen Zusätzen erweitert (2).

In der Art der dialektischen Argumentation hat diese Widerlegung der Astrologen Ähnlichkeit mit dem eingangs genannten grösseren Traktat. Auch die Vorliebe zur Ausschmückung mit Autoritätsbeweisen zeigt sich im Hinweis auf Johannes Chrysostomus, einen « Alten der Vorzeit » und auf Galenus. Dieser erscheint, wie überhaupt in der orientalischen Sinnspruchliteratur, neben Aristoteles auch bei ʿAbdallāh sehr häufig und wird in dessen grösseren Abhandlung gegen die astrologischen Irrtümer an erster Stelle zitiert.

Zur äusseren Textgestalt in den vatikanischen Hss. ist noch folgendes zu sagen: Beide sind in leicht leserlichem, gefälligem Nasḫī geschrieben. A unterlässt häufig die Setzung der diakritischen Punkte, regelmässig bei der Femininendung ة. Der Konsonant ح hat als Differenten ein untergesetztes kleines ح. Hamza wird nie geschrieben. Manchmal zeigen sich in der Anwendung der Kasus Verstösse gegen die syntaktischen Regeln, doch bei weitem nicht so häufig wie in anderen christlichen Hss. Interpunktionszeichen für grössere Abschnitte ist auf f. 71r ein Kreis mit Punkt in der Mitte, auf f. 72r. v die Abbreviatur ﻫ (d. i. انتهى). B gibt viele Vokalzeichen bei; die Punkte des Schluss-ة erscheinen nur im status constructus.

Bei der Wiedergabe des Textes habe ich die Orthographie berichtigt und die fehlenden diakritischen Punkte, ebenso das Hamza ergänzt und entsprechend الفضائل für الفضايل der Hss. geschrieben. Dagegen habe ich die grammatikalischen Fehler im Gebrauch der Kasus und Modi stehen lassen zur Kennzeichnung des Sprachcharakters.

(1) Schluss der Vorrede f. 5v Zl. 6; Beginn des Traktates ebd. Zl. 7; Ende desselben f. 6r Zl. 14 (ein Wort). Der Rest der Zeile, der übrige Teil der Seite und ff. 6v. 7r sind unbeschrieben. Ff. 7v–8v folgt das Kapitelverzeichnis und f. 9r beginnt der Kommentar.

(2) Für wertvolle Beihilfe zur Feststellung und zum Verständnis des Textes bin ich H. Prof. G. Levi Della Vida (Rom) zu Dank verpflichtet.

TEXT.

f. 71r مقالة للشيخ ابى الفتح عبد الله بن الفضل بن عبد الله رضى الله عنه
فى الرد على احكام النجوم [1].

الدليل [2] على ان احكام النجوم امرًا شيطانيًا [3] حسب ما يزعم ابونا
المعظم فى القديسين يوحنا الذهبى الفم [4] مخالفتها لما تقتضيه الشرائع [5]
ومباينتها لما قد ثبت فى نظر العقول [6] ومنافرتها [7] لما توجبه حدود
الفلسفة. وسنأتى على ابانة [8] ذلك بمعونة الله الجوهر العام ذى [9] الاشخاص
الثلثة [10] الاب والابن والروح القدس [11].

من ذلك [12] ان المنجمين قد اجمعوا على ان الفرح واللذة بالماكل
والمشارب والمناكح [13] والملبوس والمشموم [14] والاتساع فى الحال والغناء
سعدًا [15]. وان المفيد [16] اياه [17] المشترى. والزهرة وسموهما لهذا [18]
الحال السعديين وحكموا [19] على ضد هذه الامور المذكورة انها نحسًا
وان المسبب لها [20] زحل والمريخ ودعوهما لهذه [21] الجهة نحسين وهو
امر لا [22] يخالفون فيه ولا يمكنهم انكاره. واذا تصفح المتصفح هذا [23]
الامر وجده [24] مباينًا للحق * وذلك ان الفضائل باجماع الفلاسفة سعد B f. 6r
والرذائل نحس ولا [25] يمكن ان تقتنى [26] الفضيلة الا بالمضض والحزن
والدليل على ذلك [27] ان العفة * والامتناع من الغضب وبدل المال لذوى f. 71v

---

[1] Anfang in B f. 5v: تبتدى بمعونة الله تعالى وحسن ارشاده بكتابة ما وجد فى النسخ المحرورة عن ساداتنا وابائنا معلمى البيعة الارتدكسيه فى الرد على مقالة المنجمين لما وجدوه ضد لعلوم البيعة المسيحيه (sic) الذى اشتراها بدمه الكريم. | [2] B. قال اما الدليل | [3] B. شيطانى | [4] B. على ما | [5] add. B. الالهية | [6] B. فى العقول | [7] B. زعمت ابائنا القديسين فهو (sic) B. ومنا | [8] B. بيان | [9] B. ذو | [10] B. التلات | [11] add. B. اله واحد | [12] B. ودلك | [13] A. والمنكح | [14] B. والملابس والمشمومات | [15] B. وكثرة جمع | [16] B. (sic) المقيد | [17] B. له | [18] B. لهذه | [19] B. فحكموا | [20] B. وان طالمعا [لها | [21] B. بهذه | [22] B. وهذا | [23] B. هذه | [24] A. وحذه | [25] B. وما | [26] A. تقتنا | [27] add. B. هو

A. ما لا

الفاقة والاستعمال الصدق وايثار العدل والصوم والصلاة[1] والاتضاع والمقابلة بالخير عن الشر[2] فضائل لا[3] يقدر الانسان على اجتراحها[4] الا بالصعوبة والحزن[5] مما لا خفاء به[6] وقد قال بعض المتقدمين ان الاحزان كامنة فى الفضائل ومن هرب منها فقد هرب من الفضائل واذا كان ثمر الفضائل لا يقطف[7] الا من شجر الاحزان فليست الاحزان اذًا نحسًا بل سعدًا اذ[8] كانت هى[9] الاصل والمعين على افتعاله واذا[10] كان الحزن على هذا القياس سعدًا فالفرح[11] المقابل[12] له نحس[13] فهذا وجه اول فى بعض ما اضلوه[14].

والوجه الثانى[15] ان الفيلسوف هو المتشبه بالله سبحانه[16] حسب الطاقة البشرية ولا[17] يقدر ان[18] يتشبه بالله[19] الا باستعمال الفضائل واستعمال[20] الفضائل لا يتيسر الا بالزهد فى الدنيا واطراح جميع اسبابها ومن زهد فى الدنيا وجميع ما فيها عدم المال واللذة ومن عدم المال واللذة على رأى هولاء المنجمين الاشقياء الضالين والمضلين هو منحوس فيكون اذًا الفيلسوف الشبيه بالله منحوسًا ومن ليس بفيلسوف لكن متوفر على اللذة الذى نزله جالينوس فى كتاب الاخلاق منزلة الدود والخنازير * وهو f. 72r بعيد من الله سعيد وهذا من اشنع المقال.

والوجه الثالث ان الفلاسفة يزعمون ان فى الانسان ثلاث انفس وان النفسة ثلاثة اجزاء فاشرفها النفس الفكرية ذات العلم والعقل وهى فى الدماغ وبها يشبه الانسان الله تبارك وتعالى والملائكة وبها ايضا الانسان انسان وهى التى لا تموت واما النفسان الاخريان فاحدى[21] منها فى

---

[1] add. والصدقه B. | [2] add. هده وما اشبهها بعد B. | [3] ولا B. | وهدا مما لا يخفى [مما — به [4] على العمل بها B. | [5] والحزن] om. B. | [6] عن الاخوه B. | [7] واذا — يقطف] لانها ما تقطف B. | [8] وادا B. | [9] هى B. | [10] واذا] om. B. | [11] والفرح B. | [12] والمقابل AB. | [13] نحسًا bis B.; [14] اضلوه AB. | [15] add. هو B. | [16] سبحانه] om. B | [17] وما B. | [18] ان] om. B. | [19] بالله] om. B. | [20] des. B. | [21] فاحدا A. سيما وقد قال فى الانجيل المقدس من اراد ان يخلص نفسه فيهلكها add. B. | الانسان

القلب والاخرى فى الكبد. اما التى فى القلب فهى الغضبية واما التى فى الكبد فهى الشهوانية والغضبية اجل من الشهوانية. وهاتان النفسان موجودتان فى البهائم وتفسدان بفساد الجسد. فمتى مال الانسان مع هاتين النفسين اشبه البهائم. وكان عند المنجمين سعيدًا لانه منعكف على اللذة. ومتى قمعها وتبع قوانين النفس الفكرية وشبه بارئه وملائكته حسب الممكن وكان عندهم منحوسًا لانه منعزل[1] عن اللذة. فينتج من هذه ان من شاكل البهائم من الناس هو السعيد ومن ضاهى[2] الملائكة هو المنحوس فتوؤل الحال الى ان يكون الملاك اخس من البهيمة ونعوذ بالله من هذا الاعتقاد الردى.

والوجه الرابع ان العقل المركوز فينا فضله لا يحتاج اليه لان ما يدل عليه الكواكب لا بد منه اما ان يكون الانسان * غنيًا واما فقيرًا واما عالمًا f. 72v واما جاهلًا واما خيرًا واما شريرًا ولا يجب ان يمدح انسانًا على الفضيلة ولا يذم على الرذيلة ولا يحتاج الى قاضٍ ولا الى معلم ولا الى طبيب وما ينبغى للانسان ان يتبعد من الاشرار ولا يدنو[3] من الاخيار وترتفع الوصايا والصلوات وما ينتج من هذا ان الله يقدس اسمه الصالح الصريح على ما اجتمعت عليه الشرائع والفلاسفة هو المسبب للرذائل لانه هو خلق الكواكب وخصها بهذه الخواص تعالى الله عن ذلك علوًّا كثيرًا.

والوجه الخامس انهم يعتقدون ان الانسان لن يموت الا عند فقدان درجة الطالع السعدين واشتمال النحسين عليها واصحاب الشرع مع الفلاسفة قد اجتمعوا على ان كل خير ابتداء سعادته وقت الحلالة من هذا الجسد ذى الافات لانه ينعتق من مجاورة البهائم ويتصل بالروحانيين وفى هذا كله كفاية لمن عقل والحمد لله وحده.

نجزت المقالة بتوفيق الله تعالى.

---

[1] ممعزل (sic) A. | [2] ضاها A. | [3] يدنوا A.

ÜBERSETZUNG.

Abhandlung des Scheichs Abu 'l-Fatḥ ʿAbdallāh ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallāh — möge ihn Gott in Gnaden annehmen —: Widerlegung der Weissagungen aus den Sternen [1]. f. 71[1]

Beweis dafür, dass die Weissagungen aus den Sternen etwas Teuflisches sind, wie (a) unser unter den Heiligen hochverehrter Vater Johannes, der Goldmund, meint [2], ist ihr Widerspruch mit solchem, was die (Religions)gesetze [3] verlangen (b), ihre Gegensätzlichkeit zu dem, was auf Grund vernünftiger Überlegung [4] feststeht, und ihre Abweichung von dem, was die Definitionen der Philosophen als zwingende Wahrheit ergeben. Wir werden (im folgenden) die Erklärung davon [5] bringen mit der Hilfe Gottes, des vollkommensten Wesens, das drei Personen in sich schliesst, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist [6].

Dazu gehört dieses: Die Astrologen stimmen darin überein, dass die Freude und die Lust an Speisen, Getränken, am Heiraten, an Kleidung, angenehmem Duft [7], bequemem Leben und Reichtum [8] eine Glückseligkeit ist [9], und dass der Jupiter und die Venus es sind, welche dieses verschaffen, und sie nennen die beiden wegen dieses Umstandes die zwei « Glückseligkeiten » (Glückssterne). Von dem Gegenteil jener genannten Dinge aber urteilen sie, dass es Unglück ist und dass Mars und Saturn es verursachen. Dem entsprechend bezeichnen sie die beiden als « Unglücke » (Unglückssterne). Hierin (d. i. in dieser Lehre) widersprechen sie sich nicht und dieses können sie nicht leugnen. Wenn aber einer dieses genau betrachtet, so findet er es der Wahrheit entgegengesetzt.

---

[1] In den folgenden Anmerkungen notiere ich die Varianten der Hs. B. — (Überschrift:) Wir beginnen mit der Hilfe Gottes und seiner gütigen Leitung abzuschreiben, was in Exemplaren gefunden wurde, die von unseren Herren und unseren Vätern, den Lehrern der orthodoxen Kirche, geschrieben sind zur Widerlegung der Lehre der Astrologen, nachdem sie es als im Widerspruch stehend zu den Wissenschaften der Kirche Christi, der sie mit seinem kostbaren Blut erlöste, gefunden hatten. Er sagt. | [2] wie unsere heiligen Väter meinten. | [3] die göttlichen Gesetze. | [4] aus der Vernunft (Pl.). | [5] den Beweis dafür. | [6] add.: ein Gott. | [7] Kleidern und Düften. | [8] grosser Ansammlung von allem Besitz und solchem, was diesem ähnlich ist. | [9] dass sie die Freude und die Lust ... Glückseligkeiten nennen.

B f 6r Die Tugenden sind nämlich nach übereinstimmender Auffassung der Philosophen ein Glück und die Laster sind ein Unglück, und die Tugend kann nur unter Leid und Trauer erworben werden. Beweis
f. 71v dafür ist, dass die Keuschheit, * die Enthaltung von Zorn, die Verteilung des Besitzes an die Armen, das Einstehen für die Wahrheit, die Liebe zur Gerechtigkeit, das Fasten, das Gebet [1], die Demut, die Wiedervergeltung des Bösen mit Gutem [2] Tugenden sind, die der Mensch nur mit Schwierigkeit und Trauer erwerben kann [3], was (alles) nicht unbekannt ist [4]. Einer der Alten hat gesagt: Die Trauer ist versteckt in den Tugenden, und wer sie flieht, flieht die Tugenden. Da nun die Frucht der Tugenden nicht gepflückt werden kann [5] ausser vom Baume der Trauer, so ist die Trauer kein Unglück, sondern ein Glück, da sie ja die Grundlage und das Hilfsmittel zu ihrer (d. i. der Tugenden) Ausübung ist. So ist also nach dieser Schlussfolgerung die Trauer ein Glück und die Freude, der Gegensatz von ihr, ist ein Unglück [6]. Dieses ist eine erste Weise (der Widerlegung) für etwas von dem, was sie irrtümlich behaupten.

Die zweite Weise: Der Philosoph ist Gott, dem Hochgelobten [7], ähnlich, soweit es menschenmöglich ist (c); er kann aber Gott [8] nur ähnlich sein in der Ausübung der Tugenden, und die Übung [9] der Tugenden gelingt nur durch Verachtung der Welt und durch Verzicht auf alle ihre Dinge. Wer die Welt und alles, was in ihr ist, verachtet, entbehrt des Besitzes und der Lust, und wer Besitz und Lust entbehrt, ist nach der Meinung jener beklagenswerten Astrologen, die irre gehen und irre führen, unglücklich. Dann wäre also der Philosoph, der doch Gott ähnlich ist, unglücklich; und der, welcher nicht Philosoph ist, sondern sich der Lust in weitestem Masse hingibt, den Galenus in dem Buche von den Sitten (d) auf die glei-
f. 72r che Stufe mit den Würmern und den Schweinen setzt, * und der von Gott weit entfernt ist, wäre glücklich. Das ist das abscheulichste Gerede.

Die dritte Weise: Die Philosophen nehmen an, dass im Menschen

---

[1] add.: und das Almosen. | [2] und sonst noch dergleichen. | [3] (B besser:) nur mit Schwierigkeit üben kann. | [4] dieses gehört zu dem, was den Brüdern nicht unbekannt ist. | [5] denn sie (die Tugenden) werden nicht gepflückt. | [6] add.: Vor allem heisst es auch in dem heiligen Evangelium: « Wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren » (Mark. 8, 35). | [7] « dem Hochgelobten » fehlt. | [8] « Gott » fehlt. | [9] Hier bricht der Text in B ab.

drei Seelen sind, und dass die Seele dreifach ist (°). Die vornehmste ist die intelligible Seele, die des Erkennens und des vernünftigen Urteils fähig ist; sie ist im Gehirn. Durch diese ist der Mensch Gott, dem Gepriesenen und Allerhöchsten, und den Engeln ähnlich; durch sie ist der Mensch auch Mensch, und sie ist es, die nicht stirbt. Von den beiden anderen Seelen ist die eine im Herzen und die zweite in der Leber. Die, welche im Herzen ist, ist die iraszible, und die, welche in der Leber ist, ist die konkupiszible, und die iraszible ist vorzüglicher als die konkupiszible. Diese beiden Seelen finden sich auch in den Tieren, und sie vergehen zugleich mit dem Leibe. Solange des Menschen Neigung mit diesen Seelen zusammengeht, gleicht er den Tieren, und nach der Lehre der Astrologen ist er glücklich, weil er der Lust zugeneigt ist. Und solange er sie bändigt und den Gesetzen der intelligiblen Seele folgt und so seinem Schöpfer und dessen Engeln gleicht, soweit dieses möglich ist, ist er nach der Meinung jener unglücklich, weil er sich der Lust entzieht. Daraus ergibt sich also die Folgerung, dass der Mensch, der den Tieren gleicht, der glückliche ist, und der, welcher Ähnlichkeit mit den Engeln hat, der unglückliche ist. Und die Sache ginge soweit, dass der Engel niedriger stünde als das Tier. Aber Gott bewahre uns vor diesem schändlichen Glauben!

Die vierte Weise: Die Vernunft, deren Hoheit uns eingepflanzt ist, wäre nicht nötig, da das, worauf die Sterne hinweisen, mit Notwendigkeit geschehen muss. Sei es, dass ein Mensch * reich oder arm, f. 72ᵛ wissend oder unwissend, gut oder böse ist, so dürfte er nicht gelobt werden wegen der Tugend, noch getadelt wegen des Lasters. Er bedürfte nicht eines Richters noch eines Lehrers noch eines Arztes, und der Mensch brauchte sich nicht von den Bösen fernhalten noch den Guten sich nähern; die Gebote und Verbote wären aufgehoben. Daraus würde folgen, dass Gott — sein Name werde geheiligt —, der Gute, Vollkommene, wie ihn übereinstimmend die Gesetzesbücher und die Philosophen nennen, der Urheber der Laster wäre; denn er hat ja die Sterne erschaffen, und er hätte ihnen (dann) jene Eigenschaften zugeteilt. Doch Gott ist darüber viel zu erhaben.

Die fünfte Weise: Sie glauben, der Mensch werde nur sterben, wenn der Grad des Horoskops die beiden Glückssterne verlässt und die beiden Unglückssterne einnimmt. Aber die Besitzer der Gesetzesbücher sind mit den Philosophen darin einig, dass die Glückseligkeit eines jeden Guten zur Zeit der Scheidung von diesem vergänglichen Leibe beginnt. Denn er macht sich frei von der Nach-

barschaft der Tiere und geht ein in die Gemeinschaft mit den geistigen Wesen.

Dieses alles genügt für den, der Verstand hat. Und Lob sei Gott allein!

Vollendet ist die Abhandlung mit dem Beistande Gottes, des Allerhöchsten.

ERKLÄRUNGEN.

(a) Der Verfasser beruft sich auf Johannes Chrysostomus in Reminiszenz an eine Stelle im Anfang der 6. Homilie zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums, die er selbst in das Arabische übersetzt hat. Der griechische Text lautet: Μᾶλλον δὲ, εἰ βούλεσθε, πρότερον ἅ φασιν οἱ τῆς ἀληθείας ἐχθροί, ταῦτα εἰς μέσον ἀνάγωμεν. Καὶ γὰρ τοσοῦτον κατ' αὐτῶν ἔπνευσεν ὁ διάβολος, ὥστε καὶ ἐντεῦθεν αὐτοὺς ἐπιχειρεῖν ὁπλίζειν κατὰ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων. (Migne, *PG.* 7, 61).

(b) *Šarā'i'* (Sg. *šarī'a*) sind im christlichen Sprachgebrauch vor allem die das « Gesetz » enthaltenden Offenbarungsbücher, das Alte und das Neue Testament, also die Heilige Schrift (im Gegensatz zur Tradition), dann aber auch die christliche Religion überhaupt.

(c) Vgl. Aristoteles, *Met.* 1, 2, 982 b 28-983 a 11.

(d) Galenus ist nicht bloss bei den medizinischen Schriftstellern, sondern auch bei den Moralphilosophen des syrisch-arabischen Literaturkreises eine mit Vorliebe angerufene Autorität. Seine vier Bücher « de moribus » wurden von Ḥunain ibn Isḥāq ins Arabische übersetzt; auch existierten Übersetzungen davon in das Syrische aus dem Griechischen und Arabischen, siehe G. Bergsträsser, *Ḥunain ibn Isḥâq über die syrischen und arabischen Galēn-Übersetzungen,* Leipzig 1925, S. 40, und M. Meyerhof, *New Light on Hunain ibn Ishâq and his Period* in *Isis* 8 (1926), S. 700.

(e) Zur platonischen Dreiteilung der Formen (εἴδη) der Seele: εἶδος λογιστικόν oder νοητικόν mit dem Sitz im Haupte, θυμοειδές in der Brust, und ἐπιθυμητικόν im Unterleibe vgl. Plato, *Rep.* 435 B, 441 E; *Tim.* 77 B, und ʿAbdallāh selbst in seinem « Grossen Buche des Nutzens » a. a. O. S. 76. [Die Quellennachweise zu Aristoteles und Plato verdanke ich der Güte des H. Hochschulprofessors Joh. Hebensberger in Dillingen a. D.].

Sprachellipsen im Akkadischen

A. Ungnad – Falkensee bei Berlin

Ebenso oft, wie der Mensch das sagt, was er nicht denkt, sagt er das nicht, was er denkt. So können unter Umständen in jeder Sprache ein Satzteil und auch ganze Sätze wegfallen, wenn der Sprechende oder Schreibende annimmt, dass er von seinem Partner verstanden wird — was allerdings oft eine irrige Annahme ist. So reizvoll eine eingehende Untersuchung dieser Frage der Sprachellipse ist, so wollen wir uns hier auf einige Fälle im Akkadischen beschränken. Dabei ist zu bemerken, dass diese alle der Schriftsprache angehören: im täglichen Leben werden auch die Babylonier sich nicht im Romanstil mit einander unterhalten haben, sondern ebenso in Ellipsen, wie wir das andauernd tun, wenn wir nicht als geschraubt uns geben oder erscheinen wollen.

In der Schriftsprache können solche Ellipsen natürlich nur dann verwendet werden, wenn sie allgemein üblich geworden sind. Das gilt namentlich auch von der juristischen Literatur, die sich ja besonders bemüht, sich genau auszudrücken. Aber auch hier finden wir einige lehrreiche Fälle.

§ 1. In allen Sprachen werden transitive Verba durch Auslassung des Objekts zu intransitiven. Um einige Beispiele aus dem Deutschen zu geben, sei an den intransitiven Gebrauch von ‘ ausziehen ’, d. h. den Wohnort verändern, ‘ umziehen ’, ‘ abziehen ’ u. ä. gedacht, bei denen man sich fragen muss, was man eigentlich auszieht, abzieht, umzieht. Wie immer haben sich in der Volkssprache solche Verben zahlreicher als in der Schriftsprache erhalten. Ich erinnere an unser ‘ losmachen ’ im Sinne von ‘ losgehen ’, ‘ abhauen ’ im Sinne von ‘ eilig aufbrechen ’ Es würde hier zu weit führen, auf andere überaus interessante Einzelheiten einzugehen. Wir wenden uns deshalb zum Akkadischen.

Zu unserer Überraschung finden wir dieselben Verba wie im Deutschen, die ursprünglich transitiv sind, als Intransitiva: *nasâḫu* ‘ aus-

ziehen' als 'fortgehen', *paṭâru* 'losmachen' als 'losgehen', ähnlich *šabâṭu* 'abhauen', *šadâdu* 'einherziehen', *sanâqu* 'preschen', und bei genauerer Untersuchung einzelner Stellen wird man manches andere dieser Art finden.

Ehe wir auf eine Behandlung der angeführten Verben eingehen, müssen wir auf eine Grundfrage der akkadischen Semasiologie eingehen. Alle semitischen Sprachen unterscheiden sich von den indogermanischen charakteristisch dadurch, dass sie keine abstrakten Verba kennen: es gibt kein Verbum für 'gehen', es gibt keins für 'ziehen' usw. Um bei letzterem zu verweilen, so ist *šadâdu* nicht das lateinische 'trahere', unser 'ziehen'; ein solches Verbum existiert im Semitischen nicht. Die indogermanischen Sprachen bilden mit Hilfe von Präpositionen (sog. Präverben) zahlreiche neue Verba; z. B. von trahere: abstrahere, attrahere, detrahere, extrahere usw. Ebenso ist es im Deutschen: abziehen, anziehen, ausziehen, beziehen, erziehen, nachziehen, umziehen, vorziehen uw., die sämtlich ursprünglich rein konkret etwas mit dem 'Ziehen' zu tun haben, dann aber alle möglichen übertragenen Bedeutungen erhielten, deren Ursprung festzustellen, eine kulturgeschichtlich äusserst interessante und wertvolle Arbeit bedeutet.

Ganz anders im Semitischen. Dieses kennt keine Komposita. Deshalb hat es für jedes der entsprechenden indogermanischen Wörter ein besonderes Verbum gebildet, das die Richtung des 'Ziehens' (oder 'Gehens', 'Schlagens', 'Drückens' usw.) zum Ausdruck bringt. Es ist klar, dass es demnach keine Entsprechung für 'Ziehen', 'Gehen' usw. geben kann; denn bei allen diesen Verben kann ein abstraktes 'Ziehen', 'Gehen' usw. nicht in Frage kommen: es handelt sich stets um eine bestimmte Richtung, die das ausübende Subjekt vornimmt, sei es 'hin' oder 'her', 'von oben nach unten' oder 'von unten nach oben' usw.

Bleiben wir bei dem Beispiel 'ziehen'. Eine Prüfung des Tatbestandes hat mir ergeben, dass *šadâdu* an sich nicht 'ziehen' bedeutet, sondern 'anziehen'; ebenso *alâku* nicht 'gehen', sondern 'angehen', *šaṭâru* nicht 'schreiben', sondern 'anschreiben', *šemû* nicht 'hören', sondern 'anhören'. Die Richtung des 'Anziehens' wird nun noch dadurch weiter modifiziert, wenigstens bei reinen Verbalformen (nicht beim Infinitiv und den Partizipien), dass man gewissermassen aus 'an' noch 'hinan' und 'heran' bildet. Das erstere geschieht ohne besondere Endung: man gebraucht die Formen des sog. Indikativs und (im 'Genetivsatz') des Subjunktivs; das letztere geschieht dadurch, dass man die ursprünglich 'hier' bedeutende Par-

tikel *-an* (1) dem Verbum zufügt. So erhalten wir aus *išdud* ' er zog an ' das zugleich ' er zog hinan ' bedeutet, *išdudam* (aus * *išdudan*) ' er zog heran '. Letztere Form nannte ich Terminativ (2) (LANDSBERGER: Ventiv) (3). Beide Bezeichnungen sind irreführend. Denn einerseits gibt jedes semitische Verbum einen Terminus an, andererseits ist ' venire ' ein abstraktes Verbum, das zunächst keine Richtung, weder ' hin ' noch ' her ', zum Ausdruck bringt. Deshalb müssen wir eine Umtaufe vornehmen: der sog. Indikativ muss als ' Ablativ ' — eine Verwechslung idg. casus ablativus ist ausgeschlossen — die mit *-am* versehene Vermit dem balmodulation als ' Allativ ' bezeichnet werden (4).

Diese Modulationen sind aber die einzigen, die das sem. Verbum vornehmen kann. Für alle andere Richtungselemente werden neue

(1) *Das Wesen des Ursemitischen* (Leipzig 1925), S. 4, Anm. 1.

(2) Ebd. S. 16, Anm. 2.

(3) *ZA* NF I, S. 113 ff.

(4) Der Subjunktiv tritt bekanntlich nur beim Ablativ hervor. Der Allativ bildet keine besonderen Subjunktivformen. Im Neubabylonischen, wo die Endungen schon fast völlig verschluckt waren, wird zwar die Subjunktivendung häufig fortgelassen, nicht aber die Allativendung, wofür ich auf mein kommendes Glossar verweise. Aber auch diese Endung ist wohl nur noch ein farbloses *e* gewesen. Wir finden häufig *u* statt dessen, wie umgekehrt der Subjunktiv, wenn er überhaupt eine Endung hat, vielfach *a* statt *u* aufweist. Das erschwert natürlich die Interpretation in gewissen Fällen. Andererseits aber ergibt sich aus dem zahlreichen Material, das ich im Glossar zusammengetragen habe, dass der Allativ die vor der Endung stehende Silbe betont, was in der Schreibung oft genug zum Ausdruck kommt, so z. B. *išákkan* ' er setzt hinan ', aber *išakkánna* ' er setzt heran '. Ferner ist es klar, dass fast überall, wo im Hauptsatz scheinbar der Subjunktiv vorliegt — so etwa in Namen wie *Nabû-ittannu* lässige Orthographie für *-ittanna* vorliegt: ' Nabû hat hergegeben ', identisch mit unserem ' hat mir gegeben ', oder *ta-a-bu-ku* (*VS* V 21, 14) ' sie holte (den Kranken) herbei (in ihr Haus) ', was richtiger *tábúkka* geschrieben wäre. Umgekehrt finden wir: *kî adî batqa ša bîti a-ṣab-ba-ta* ' wenn, bis ich das Haus instandsetzen werde ' (vgl. unten § 4) statt *aṣabbatu*. Das war mir bei der Übersetzung der Texte in *NRV* noch nicht klar, was mancherlei Ungenauigkeiten zur Folge hatte. So ist auch *VS* VI, 86 in *NRV* Nr. 668 ganz verunglückt. Es handelt sich um eine *zîkûtu* ' Einstossung ' (eines Erbegräbnisses), das ein Baumeister für die oft begegnende *Bau-šarrat* und ihre Angehörigen ' hereinstossen soll ' (*ú-za-ak-ku* statt *uzákka*). Er soll ein tadelloses Loch (*ḫaštu*) ' hereinstossen ' (*i-za-a-ku*). Zu *zâku* gehört u. a. *zúk šêpi* ' Gardestosstrupp '. Es ist bedauerlich, dass die Zeitverhältnisse es nicht gestatten, eine Grammatik des Neubabylonischen zu publizieren, die viel Neues für die Grammatik des Akkadischen überhaupt, namentlich für die Aussprache des Akkadischen in späterer Zeit bringen würde. Ohne Unterstützung ist aber der Druck ausgeschlossen,

Verben geschaffen, deren Ursprung zu untersuchen zu kulturgeschichtlich wichtigen Resultaten führen kann. Wir wollen einige Beispiele für Entsprechungen lateinischer Komposita von trahere ‘ ziehen ’ bringen.

‘ Abziehen ’ (abstrahere) heisst *ḫarâṣu,* davon z. B. *ḫarṣu* ‘ abstrakt ’, vom ‘ Werte ’ einer Sache gebraucht, die man nicht bar bezahlt, sondern deren Preis durch Verrechnung mit Schulden des Verkäufers ausgeglichen wird (1).

‘ Von oben nach unten ziehen ’ (detrahere) heisst *karâru.* Die Bedeutung dieses Wortes ist bisher nicht erkannt worden. So klären sich aber restlos alle Ableitungen dieser Wurzel: man zieht ein Schwert ab, um es zu schleifen (*paṭru karru*); man schleift Mauern; durch Schleifen ‘ poliert ’ man etwas; ein ‘ von oben nach unten gezogenes ’ Gewand, das besonders in Trauerfällen angezogen wurde, ist ein ‘ Schleppkleid ’ (deutsches ‘ Schleppe ’ gehört zu ‘ schleifen ’).

‘ Ausziehen ’ (extrahere) heisst *nasâḫu;* vgl. die Glossare.

‘ Vorwärts ziehen ’ heisst *abâku;* s. mein Glossar zu den neubabylonischen Verträgen.

So lassen sich für alle Komposita unseres ‘ Ziehens ’ akkadische Verba finden, und wir dürfen erst dann der Lexikographie eine gewisse Vollendung zuschreiben, wenn sämtliche Bedeutungen unseres ‘ Ziehens ’ durch bestimmte Verben festgestellt sind. Das gilt auch für andere Verben: *alâku* heisst nicht ‘ gehen ’, sondern ‘ (hin)gehen ’, *emêšu* (wovon *attumuš*) nicht ‘ aufbrechen ’, sondern ‘ anwimmeln ’, *paḫâru* nicht ‘ sammeln ’, sondern ‘ ansammeln ’ (ursprünglich vom Töpfer gebraucht, der den Ton zusammenklaubt), *ḫamâṭu* heisst weder ‘ eilen ’, noch ‘ brennen ’, sondern ‘ (hin)stieben ’ (von Funken) usw. In meinem Glossar habe ich die in Frage kommenden Wörter daraufhin untersucht und muss sagen, dass man oft erst nach diesen Voraussetzungen zu einem wirklichen Verständnis der Texte gelangt.

Diese Vorbemerkungen waren notwendig, um Ellipsen des Akkadischen festzustellen.

Wir wollen uns auf einige klare Fälle beschränken. Das Verb *šadâdu* muss ein Objekt haben, das man zieht. Ursprünglich ist das der ‘ Pflug ’ gewesen. In einer entwickelteren Kulturstufe brauchte man es auch vom ‘ Schiff ’ und dann von allen, was man etwa ‘ anziehen ’ kann. Einer, der den Pflug entlangzieht, geht ‘ ziehend dahin ’. So braucht man *šadâdu* zunächst wohl von jemandem, der ein Objekt

(1) Hierher auch *ḫârišu* ‘ der abziehende (Graben) ’, ‘ Abzugsgraben ’ u. a.

ziehend dahingeht. Weiter lässt man das Objekt fort (Ellipse) und gebraucht das Verb für jede Bewegung, die dem langsamen ‘ Dahinziehen ’ des Pflügers ähnelt, selbst von den Göttern, die zur Prozession dahinziehen und doch wirklich nichts zu ‘ ziehen ’ haben. Genau so ist im Deutschen ‘ ziehen ’ im Sinne von ‘ sich begeben ’ entstanden (niederd. ‘ trecken ’: ein ‘ Trecker ’ wäre akk. *šâdid*).

nasâḫu ‘ ausreissen ’ wird ursprünglich von Pflanzen gebraucht sein, die man an (sich) reisst. Unter Weglassung des Objekts bekommt *nasâḫu* wie im Deutschen, in dem wir uns den Vorgang der Entwicklung genau so denken müssen, die Bedeutung ‘ ausziehen ’, ‘ fortgehen ’. Für akk. intrans. *nasâḫu* vgl. z. B. das Glossar zu meinen babylonischen Briefen.

pašâru wurde ursprünglich wohl vom Nomaden gebraucht, der essbare Kräuter nicht ‘ auszieht ’, sondern ‘ abkrautet ’. In der weiteren Entwicklung überträgt man dieses ‘ Abmachen ’ auch auf die Tiere, die man von ihren Stricken abmacht, um sie zu verkaufen. Dann gebraucht man es von jeder Habe, deren man sich entäussert. Im Deutschen wird familiär ‘ abmachen ’ noch unter Weglassung des Objekts im Sinne von ‘ fortgehen ’ gebraucht. Im Akkadischen wird man, wenn man danach sucht, auch diese Bedeutung feststellen können.

paṭâru heisst ‘ ablösen ’, noch älter vielleicht ‘ im Dunkeln abmachen ’; denn der Nomade wandert des Nachts. Vom ‘ Ablösen ’ der Stricke, mit denen das Vieh angebunden war, wird es dann übertragen auf alles, was eine höhere Kultur ablösen kann. Aber die alte Bedeutung hat sich sowohl im Deutschen als auch im Akkadischen mit Objektsellipse erhalten: ‘ losmachen ’ im Sinne von ‘ fortgehen ’; vgl. z. B. das genannte Glossar.

šanâqu hat die Grundbedeutung ‘ pressen ’. Jedenfalls dürfte es der Esel (1) sein, den man presst, um auf ihm irgendwohin zu reiten. Man presst das Reittier aber, um es zum schnellen Lauf zu zwingen. Deshalb bedeutet *sanâqu* geradezu ‘ zwingen ’. Aber die alte Bedeutung hat sich im Akkadischen genau so wie im Deutschen erhalten. Unter Weglassung des Esels ergibt sich die Bedeutung ‘ preschen ’, das ja mit ‘ pressen ’ eng zusammengehört, akk. ‘ eilig losziehen ’, um schnell und pünktlich irgendwo anzulangen. Beispiele im oben genannten Glossar.

(1) Ausser dem Esel kommt natürlich auch das Pferd in Betracht, namentlich für die indogermanisch redenden Völker. Diese Frage kann hier nicht eingehender erörtert werden.

šabâṭu bedeutet ‘ abhauen ’. Diese Bedeutung geben die Glossare zwar nicht an. Aber eine Prüfung ergab die Richtigkeit dieser Ansetzung. Es bedeutet weiter ‘ abklopfen ’, in der Weberei ‘ klöppeln ’, daher *šibṭu* ‘ geklöppelte Spitze ’, *šâbiṭu* ‘ Kopfabschlager ’, *šibṭu* ‘ Gemetzel ’ u. a. m. Die ursprünglichste Verwendung ist wohl die vom Abbrechen des Rohres. Ferner wird die Rohrhütte abgehauen, wenn man bei drohender Gefahr sich schleunigst davonmachen will. Daher deutsch noch im vulgären Gebrauch, wo sich solche alten Volkstumsreste am längsten halten, ‘ abhauen ’ im Sinne von ‘ sich schleunigst davon machen ’. Auch im Akkadischen begegnet dieser intransitive, durch Ellipse erklärliche Gebrauch gelegentlich, so wenn von einem Schlafenden gesagt wird: *ištanabbiṭ* ‘ er haut hin und her ’ im Sinne von ‘ er wälzt sich hin und her ’. Wir sagen auch vulgär: ‘ ich will mich aufs Sofa hauen ’, d. h. ‘ mich schnell auf einige Minuten hinlegen ’.

Mit diesen Beispielen, die sich noch vermehren lassen, beschliessen wir die Ellipse des Objekts bei Verben der Bewegung, die uns in primitive Zeiten zurückversetzen.

Sehr viel später ist die Ellipse des Objekts in einigen Fällen der juristischen Literatur. Wenn jemand bei einer Körperschaft, gelegentlich auch einem Grosskapitalisten, Schulden macht, so zahlt er das Geschuldete nicht an den Schuldner persönlich zurück, sondern überweist das Geld oder das, war er schuldet, der Buchhalterei des Gläubigers. Dort wird die Zahlung in ein Register (*li'u*), eingetragen, und zwar unter Heranziehung (*ina ušuzzu*) bestimmter Personen, etwa Beamten der Körperschaft oder Bevollmächtigter des Gläubigers. Der Schuldner bekommt dann eine Quittung, in der die Zahlung vermerkt und die *ušuzzu*-Zeugen eingetragen sind. Dieser in *NRV* nicht richtig erkannte Vorgang wird folgendermassen ausgedrückt: der B(etreffende), der die Eintragung in das Register zu bewirken hat, wird das Objekt (Geld o. a.) *ušazzazma ana N. inamdin,* wobei N. die Person ist, die das Objekt bereits bezahlt hat (1). Die Übersetzung ‘ B. wird jenes Objekt da und da eintragen lassen und für (!) N. übergeben ’ (2) scheitert unwiderruflich an der Tatsache, dass in der ganzen babylonischen Literatur keine Stelle zu finden ist, an der *ana N. nadânu* anders zu übersetzen wäre als ‘ dem N. übergeben ’. Wie in meinem

(1) Material in meinem Glossar.
(2) Vgl. bes. *NRV* Nr. 268, Anm. 4.

Glossar weiter ausgeführt ist, heisst *ušuzzu* auch nicht ' eintragen lassen ', sondern ' Stellung zu nehmen veranlassen ', ' gestellen ' (1). Also ist zu übersetzen: ' er wird das Objekt da und da gestellen und dann dem N. übergeben '. Das Objekt wird aber der Zahlungsstelle übergeben und nicht dem N. Dieser erhält vielmehr die *ušuzzu*-Quittung! Demnach liegt auch hier eine Ellipse vor: das Objekt des Verbs ist ausgelassen: ' er wird dem N. die *ušuzzu*-Quittung übergeben. Ähnlich mag es stellenweise bei *u'iltu* sein, das teilweise ' Obligation ' teilweise ' die Urkunde über eine Obligation ' bedeutet, genau so wie wir unter ' Obligation ' auch ein ' Obligationspapier ' verstehen können. Doch möge der eine Fall für unseren Zweck des Nachweises einer Objektsellipse genügen.

§ 2. Wenig auffällig ist die Ellipse eines Genetivs in Fällen wie *ina libbi ašib* ' er wohnt im Inneren (des Hauses) ', wie das in Verträgen sehr oft begegnet. Hier nähert sich der Sprachgebrauch bereits dem Indogermanischen ' einwohnen '. Aber es ist noch ganz semitisch gedacht. Anders liegt die Sache, wenn reine Präpositionen direkt vor das Verb gesetzt werden wie in *itti inamdin* ' er wird mitgeben ' (*VS* III, 110, 11; VI, 202, 6). Auch *elât,* das an sich keine Präposition ist, aber doch wohl als solche empfunden wurde, wird nach idg. Art verwendet: *elât inamdinū* ' sie werden dazugeben ' (*VS* III, 111, 13). Es wäre wohl möglich, dass sich hier ein Einfluss des Persischen geltend macht.

§ 3. Ausfall von Präpositionen finden wir häufig in Personennamen. Die Frau *Ina-Esagila-ramât* (' in E. ist sie heimisch ') wird oft *Esagila-ramât* (2) genannt. Statt *Šulmu-ana-Bâbili* finden wir *Šulmu-*

(1) Nicht richtig gewertet ist auch *NRV* Nr. 898 (*VS* VI 302). Es handelt sich nicht um ' eingetragene Bogen ', sondern um ' gestellte Bogenabteilungen ' vom Stabe der Kirkäer, die abkommandiert sind, um das carrum navale, den Prozessionsschiffswagen des Gottes Anu zu ziehen, und zwar sind es zwei solcher *eleppu,* eins für den Gott, das andere wohl für seine Gemahlin. Augenscheinlich fand dabei ein Fischzug statt, denn in Z. 5 wird das ' Netz ' (*kamaru*) des Anu-Festes genannt. Leider ist nur wenig von diesem bedeutsamen Texte erhalten, der zeigt, wie alt das Karnevalstreiben ist. Dass Karneval nicht von carne vale ' lebe wohl, Fleisch ' abzuleiten ist, sondern von dem Schiffskarren, wie solche noch heute im rheinischen Karneval eine Rolle spielen, ist klar. Das hat Hugo Winckler zuerst erkannt.

(2) Dieser Name passt nur für eine vornehme Dame, deren Vater in engster Beziehung zum Tempel stand, also etwa ein ' Kanonikus ' (*érib bîti*) war. Tatsächlich tragen nur einige Damen der höchsten Gesellschaft diesen Vornamen.

Bâbili; statt *Itti-E.-bûdija* (1) auch *E.-bûdija.* Eigennamen sind darin überhaupt grosszügig. In ihnen kann sogar der Nominativ wegfallen; so in dem Familiennamen ‘ Pferdehirt ’ (*rê'û-sisî*) für den wir auch ‘ Pferd ’ (*sisî*) finden.

§ 4. Ausfall der Negation erscheint a priori undenkbar. Und doch gibt es zahlreiche Fälle, wo diese fehlt. Alle diese begegnen in der Bürgschaftsklausel. Für das Verständnis derselben ist zunächst eine genaue philologische Interpretation notwendig, ehe der Jurist seine Folgerungen ziehen kann (2). Man fasst ohne einen Schein des Beweises das die Bürgschaft einleitende Wort *pût* als Präposition. Eine solche ist aber in der ganzen babylonischen Literatur nicht nachweisbar. Es gibt nur ein Wort *pûtu,* und dessen Bedeutung als ‘ Stirn ’ steht absolut fest. Also ist kein Grund vorhanden, gerade bei der Bürgschaft eine andere Bedeutung anzunehmen. Die ‘ These ’ Meissners, die Koschaker verwirft, ist keine These, sondern eine philologisch einwandfreie Deutung. Es handelt sich dabei um die altbabylonische Phrase, wonach der Bürge die ‘ Stirn des Gläubigers anschlägt ’. Dieses ‘ Anschlagen der Stirn ’ wird in den neubabylonischen Urkunden erst richtig klar. In bester Form haben wir eine solche Bürgschaftsübernahme z. B. bei Pohl, *NBR* I, Nr. 45, Z. 7 ff., wo es heisst: *B*(ürge)$_1$ und B_2 *pût S*(chuldner) *ina qât P u K ana alâki ana Bâbili ana pâni Gubarra našû,* d. h. ‘ die beiden Bürgen haben die Stirn des Schuldners zum Zwecke, dass er nach Babylon vor den (Satrapen) Gobryas hingeht, aus der Hand des P(robstes) und des (königlichen Tempel-)K(urators) (3) emporgehoben ’. Das Verbum *našû* bedeutet nie etwas anderes als ‘ emporheben ’, und da es neben *pûtu* ‘ Stirn ’ kein

(1) Der Name bedeutet ‘ zur Seite (des Tempels) E. sind meine Hinterbacken ’ (*búdu,* arab. *ba'd*). Er soll wohl besagen, dass der Träger des Namens immer an der Tempelmauer sitzt, sei dies nun ein Zeichen der Frömmigkeit oder eins der Trauer. Man denkt unwillkürlich an die Klagemauer der Juden.

(2) P. Koschakers vorzügliches Buch *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht* (1911) kommt den philologischen Forderungen nicht genügend nach. Jedenfalls können seine Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung der Phrase ebenso wie die über *pût zitti* nicht als richtig angesehen werden. Dass *pût zitti* den ‘ Vorzugsanteil ’ bedeutet (wörtlich natürlich ‘ Anteilsstirn ’) weise ich im Glossar nach, dem auch, soweit nichts anderes bemerkt ist, die obigen Beispiele entnommen sind. Dagegen ist *aḫi zitti* ‘ Halbpart ’. (Wie mir Herr Kollege Koschaker vor kurzem sagte, hält er seine ursprüngliche These nicht mehr aufrecht.)

(3) Die Titel sind im Glossar behandelt.

zweites Wort *pûtu* gibt, so müssen wir die Phrase so interpretieren, wie es uns der babylonische Text zu tun zwingt. Es liegt also eine symbolische Handlung vor, die indes zu dieser Zeit bereits zur Floskel geworden sein dürfte. Jedenfalls hat früher der Bürge die unter der drückenden Hand des Gläubigers liegende Stirn des Schuldners aus(!)(1) der Hand des Schuldners emporgehoben, und zwar als Zeichen darür, dass er ihm die Last, soweit wie möglich, abnimmt.

Erst als die Phrase unverständlich geworden war, entwickelte sie sich zur Kathederblüte. Diese Entwicklung ist aus meinem Glossar zu ersehen. Schliesslich kam es soweit, dass man *pût* nicht mehr verstand und es vor den Gegenstand der Bürgschaft setzte, dass man also etwa sagte: ‘ der Bürge bürgt *pût lâ šakân baṭlu* hinsichtlich des Nichtmachens von Streik ’. Er verbürgt sich also, dass kein Lieferungsstreik eintritt. Das ist immerhin logisch, wenn man von der unrichtigen Verwendung von *pût* absieht. In der Regel wird aber das wichtige *lâ* weggelassen, ohne dass damit die geringste Änderung des Sinnes eintritt. Der Partner weiss ja, um was es sich handelt! Er kann jedenfalls im Streitfalle nicht behaupten, dass er die Sache positiv aufgefasst habe. Die bona fides wäre ihm da nicht zugute gekommen.

§ 5. Eine sehr häufige Satzellipse finden wir genau wie im Hebräischen (2) bei *tamû*. Dieses bedeutet nicht ‘ schwören ’ schlechthin, sondern ‘ durch eine Verwünschung anschwören ’, ‘ sich verschwören ’. Das darauf folgende *kî* hat dann wie im Hebräischen negative Bedeutung. Da *kî* (3) ursprünglich die Identitätspartikel ist, die dann temporal in die Bedeutung unseres ‘ sowie ’ und konditional in die unseres ‘ wenn ’ übergeht, so ist ein Satz wie *ina* ^{d}*Bêl* ^{d}*Nabû û* ^{I}*Dâriwuš itteme kî adannu u'iltim itteqū* (*VS* IV 107, 8 ff.) zu übersetzen: ‘ am (Bildnis des) Bêl, des Nabû und des Darius verschwor er sich: wenn der für die Obligation bestimmte Termin vorübergeht ’. Der Satz ist damit zu Ende. Es fehlt aber die Verwünschung selbst, über deren Form wir keine Auskunft erhalten. Man ergänze etwa: ‘ so soll mich der Götter Fluch treffen ’. Das ist ja durchaus

(1) Falsch ist unsere alte Übersetzung in *NRV* ‘ zu Händen ’ des Gläubigers. Denn *ina qâti* heisst bei Verben der Bewegung nur ‘ aus der Hand ’, ‘ von ’.

(2) Vgl. meine *Hebräische Grammatik* (Tübingen 1912, bzw. 1926) § 499.

(3) Für Einzelheiten muss auf mein kommendes Glossar verwiesen werden.

verständlich. Wir lassen auch solche Verwünschungen fort und sagen etwa: ‘ da soll mich dieser oder jener ’. Auffallend ist es aber, dass im Gegensatz zum Hebräischen der positive Schwur nicht durch *kî lâ,* sondern durch *kî adi* (*adî*) ausgedrückt wird. Ebenso wie nach *kî* steht das, was beschworen wird, im Subjunktiv. Wie ist das zu erklären? Dass hier nicht ein Wort *adû* ‘ Bestimmung ’ vorliegt, wie ich früher glaubte, ergibt sich mit völliger Sicherheit aus der Tatsache, dass der Genetiv von *adû* nicht **adî,* sondern *adê* lautet, und dass nie eine Schreibung der ‘ Partikel ’ als **adê* begegnet; sie wird stets *a-di* oder *a-di-i* geschrieben. Demnach kann sie von der ebenso erscheinenden Präposition nicht getrennt werden. Wenn es z. B. *VS* IV 129, 17ff. heisst: *ina* ^{I}*Dârâwuš ittemē kî a-di-i bitqa ša bîti aṣabbata* (letzteres für *aṣabbatu*), womit die Urkunde abschliesst, so ist zu übersetzen: ‘ an (der Statue des) Darius verschwor er sich: wenn, bis ich das Haus in Ordnung bringen werde ’. Hier sind zwei Sätze elliptisch fortgefallen; denn der Schwörende denkt: ‘ wenn, bis ich das Haus in Ordnung bringen werde, (die gesetzliche Zeit überschritten wird, so soll mich der Götter Fluch treffen) ’. Dies ist wohl eine der grössten Ellipsen, die in der Schriftsprache möglich sind.

Eine Selbstverfluchung finden wir nur in dieser Form. Daneben existieren noch zwei Arten des ‘ Eides ’. Die eine hat die Form: *šum ilī ana G ušêlī* ‘ er hat den Namen der Götter dem G(egenpartner) emporsteigen lassen ’, was heissen soll: ‘ er hat die Götter zu Zeugen seiner Gutwilligkeit angerufen ’. Es ist eine viel mildere Form des ‘ Eides ’ und entspricht mehr unserer eidesstattlichen Versicherung. Obwohl die Zeremonie eine gewisse Ähnlichkeit mit unserm Eide besitzt, so besteht doch ein grosser Unterschied; denn bei der babylonischen eidesstattlichen Versicherung gelten die Götter nur als Eideshelfer, während das Emporheben der Hand mit den vorgestreckten zwei (älter drei) Fingern bedeutet, dass im Falle des Meineids diese Finger abgeschlagen werden sollen. Deshalb werden auch die wichtigsten Finger, Zeigefinger und Ringfinger (älter auch noch Daumen), emporgehalten.

Wiederum eine andere Art des ‘ Eides ’ finden wir in der Formel: *nêš ili û šarri zakir* (oder *izzakar*). Nun heisst *zakâru* nicht, wie die Wörterbücher angeben, ‘ nennen ’ u. ä., sondern ‘ erzeugen ’ von *zikâr* ‘ zeugungsfähiger Mann ’ abgeleitet. Es ist also zu übersetzen: ‘ das Leben von Gott und König hat er bezeugt ’ (vgl. unser: ‘ so wahr ein Gott im Himmel lebt ’). Genau so liegt weder bei uns noch im

Lateinischen (testis ‘ Hode ’) ein zufälliger Gleichklang zwischen ‘ erzeugen ’ und ‘ bezeugen ’ vor, sondern eine Identität der Begriffe. Wir können auf diese Fragen nicht näher eingehen und verweisen nur auf Gen. 24, 2 und 47, 29.

Der Unterschied zwischen den drei Fällen dürfte so zu erklären sein, dass die erste Form die Selbstverwünschung, die zweite den promissorischen und die dritte den assertorischen Eid darstellt. Die beiden letzteren nähern sich indes, wie schon bemerkt, stark unserer eidesstattlichen Versicherung.

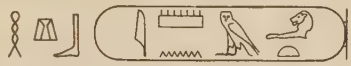
A Priest of King Tuthmosis III and Prince Wadjmose

Alan H. Gardiner – London

A few years ago I noticed in the window of an old curiosity shop near the British Museum the lower half of a seated limestone statuette, in poor condition. It appears to have borne no inscriptions except on the left side of the seat, but the three lines there written are of some interest, and I feel myself lucky to have acquired the object for a few shillings. So much damaged is the figure that it is impossible to say much more about it than that the two bare feet peep out from under a long garment and that the arms are bent as though resting lightly upon the knees. The original appearance I imagine to have been like that of the statuette of Nedjem, Brit. Mus. 373, illustrated in the *Guide to the Egyptian Galleries* (Sculpture), 1909, p. 108, except that in my statuette a plinth evidently ran up the back for the full height of the figure. The height to the point above the waist where the upper portion is broken away is 14 cm.; the length at the base of the pedestal is 12,5 cm., and the breadth 5 cm.

The text, in vertical columns, reads from left to right:

« Dedicated by the *wēʿb*-priest of Menkheperrēʿ in Ḥenket-ʿankh, the lector-priest of the royal son Wadjmose, Pwaḥ ». For in the dedication of stelae see Brit. Mus. 274. 291 and 380 [*Hierogl. Texts*, Parts VI and VII]; I do not chance to have an example from a statue. Both the name and the site of Ḥenket-ʿankh, the mortuary temple of Tuthmosis III on the fringe of the cultivation west of Thebes, are well-known; see Gauthier,

Dictionnaire géographique, IV, 31; and the stela of a priest bearing this exact title is in the Fitzwilliam Museum at Cambridge, see the catalogue by Budge, p. 75. The second title is neither quite certain in the reading, nor yet easily paralleled. As regards the reading, I think to see on the left a loop that could be the loop of , and on the right a vertical stroke at a slightly lower level than the top of the loop; this difference of level points significantly to , which only obtains the full height of tall signs in Dyn. XIX and later. Lange–Schäfer, *Grabsteine,* Index, p. 68 quotes a  (without , as possibly also here), but otherwise I do not recall the title « lector-priest » followed by the name of a deceased royalty in whose cult he served. The man here named must be identical with the « *ka*-priest Pwaḥ, justified » mentioned on a much-used slab that was found in the chapel of the prince Wadjmose, see *Annales du Service,* I, 107, no. 22.

That prince has been thought by some to have been a son of Tuthmosis I, and by others a son of Amenophis I. To the literature on the subject quoted by Gauthier, *Livre des Rois,* II, 210, n. 1 I can add only Sethe, *Hatshepsut-Problem,* § 19 and Edgerton, *Thutmosid Succession,* 41; the last-named scholars are in favour of the former view, whilst Petrie and Gauthier plumped for the latter. Wadjmose seems, from the number of the monuments that bear his name, to have been held in specially high honour. His chapel, though not exactly next door, was only a few hundred yards to the south of the temple of Tuthmosis III, and it seems natural enough that the same priest should have carried out duties in both. There can be no doubt but that the statuette is of the Eighteenth Dynasty, but I see no means of dating it more closely. It must surely have depicted Wadjmose himself, and probably emanates from the afore-mentioned Theban chapel.

L'inventaire des monuments de la Nubie médiévale

Jean Simon S. I. – Rome

Le Service des Antiquités de l'Égypte a fait paraître en 1935, dans la série de ses publications intitulée *Mission archéologique de Nubie 1929-1934,* la première partie de la grande œuvre de M. U. Monneret de Villard: *La Nubia Medioevale,* deux beaux volumes, dont le premier contient l'inventaire des monuments, et le second, les planches qui s'y rapportent (1). Nous tenons à leur consacrer ici une notice, qui fera ressortir l'intérêt de l'œuvre et les mérites de l'auteur, à qui l'on doit déjà tant d'excellents travaux, surtout dans le domaine de l'archéologie chrétienne d'Égypte (2).

Nous ne pouvons mieux faire que de commencer par résumer, aussi fidèlement que possible, l'introduction générale (t. I, p. III-XVI), qui fournit toutes les précisions voulues sur le champ des recherches faites par M. Monneret de Villard et sur le plan d'ensemble de son

(1) Ugo Monneret de Villard, *La Nubia Medioevale* (= *Service des Antiquités de l'Égypte. Mission archéologique de Nubie 1929-1934*). Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1935. Vol. I. *Inventario dei Monumenti.* In-4°, XXXIX-290 pp., 236 fig. (P. T. 200). Vol. II. *Tavole I-C.* In-4°, VII pp., 100 pl. (P. T. 200).

(2) Cf. G. Gabrieli, *Bibliografia degli studi orientalistici in Italia dal 1912 al 1934* (Roma, 1935), pp. 2, 18, 95-98. A cette bibliographie, il faut ajouter, entre autres, la courte, mais intéressante notice: *Christian Art in Egypt,* dans K. Baedeker, *Egypt and the Sûdân,* 8e éd. (Leipzig, 1929), p. CLXXXVII-CXCI. Nous profitons de l'occasion pour signaler aussi l'*Elenco sommario dei documenti copti e arabi riportati dalla Missione Monneret de Villard in Egitto, destinati, col consenso del Ministero degli Esteri, alla Fondazione Caetani,* dans *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche,* 6e sér., t. XI (1935), p. 346-347. De ces manuscrits, seuls quelques textes arabes ont été publiés: D. S. Margoliouth et E. J. Holmyard, *Arabic Documents from the Monneret Collection,* dans *Islamica,* t. IV (1929-1931), p. 249-271.

œuvre (1). Elle donne, en même temps, un intéressant aperçu historique de l'exploration de la Nubie (2).

Pour les historiens, la Nubie médiévale est la région qui s'étend le long du cours moyen du Nil, de la première cataracte jusqu'aux grands marais qui sont à peu près à la hauteur du Xe parallèle et jusqu'aux contreforts des montagnes de l'Abyssinie. Quoique ses frontières soient imprécises, tant au point de vue de la géographie que de l'histoire, la Nubie se présente à nous avec des caractéristiques assez nettes: elle a une physionomie propre, qui est toujours reconnaissable. Entre les grands groupes ethniques qui l'enserrent, l'Égypte au nord, les nomades Beğa et ceux de l'Abyssinie à l'est, la masse des nègres nilotiques au sud, elle garde, à travers les siècles, sa personnalité; son évolution historique et sa culture diffèrent de celles des régions voisines (3).

Géographiquement, la Nubie médiévale correspond à peu près au territoire habité de l'ancien royaume de Napata et Meroë, y compris la bande de territoire qui connut, pendant un certain temps, la domination romaine. Si le premier roi chrétien d'Aksūm, ʿĒzānā, est celui qui porta le coup fatal à Meroë, vers le milieu du IVe siècle, il ne semble pas toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, que la pénétration abyssine en Nubie ait été importante et qu'elle ait dépassé les limites d'une simple razzia ou d'une expédition militaire ayant pour but de consolider les frontières occidentales du royaume. Avec Aksūm et l'état aksūmite, la Nubie n'eut pas, vers cette époque ni aux siècles suivants, des rapports fréquents et étroits (4). Elle fut

(1) Nous nous abstiendrons de transcrire les références bibliographiques données par l'auteur, sauf celles qui ont trait à ses propres travaux. Nous signalerons, à l'occasion, quelques contributions nouvelles.

(2) Une première ébauche de cet aperçu a été présentée, déjà en 1931, par M. Monneret de Villard, en même temps que quelques informations sur la première année de ses travaux: *La Missione italiana nella Nubia cristiana,* dans *Bollettino della Associazione Internazionale Studi Mediterranei,* t. II, n° 3 (1931), p. 19-23.

(3) La notice *Nūba,* par S. Hillelson, parue récemment dans *Enzyklopädie des Islām,* t. III (1936), p. 1018-1022, n'est nullement ce que nous étions en droit d'attendre de cette grande encyclopédie.

(4) On sait que M. Monneret de Villard est chargé à présent, par le Ministère de l'Afrique Italienne, de fouiller la vaste et si importante zone archéologique d'Aksūm (cf. E. Littmann, D. Krencker, Th. v. Lüpke et R. Zahn, *Deutsche Aksum-Expedition,* t. I-IV, Berlin, 1913). Il a déjà fait cette année, au cours d'un premier séjour à Aksūm (janvier-mars 1937), un nouvel inventaire des monuments qui sont à la surface et pratiqué quelques

plus en relation avec la voisine du nord, l'Égypte. Les deux régions ne se confondent pourtant jamais, car les différences ethniques sont trop profondes et aucune conquête ne réussit à transformer de la même manière la Nubie et l'Égypte. La population nubienne pénètre profondément dans le sud du Saʿīd et le royaume s'étend, à un certain moment, jusqu'à Edfū. Mais la frontière historique de la Nubie reste toujours entre Philæ et Aswān. Le pays a conquis son indépendance à la fin du IIIe siècle, lorsque Dioclétien s'est vu obligé, sous la pression des Blemy (1), de retirer ses légions de Philæ et de faire appel à un autre peuple barbare, les Nobades, pour défendre la frontière méridionale de l'empire. Cette indépendance politique, la Nubie saura la défendre et la garder pendant de longs siècles, même lorsque l'Égypte aura été occupée entièrement et définitivement par les Musulmans. Et il en sera de même de sa liberté morale. Devenue chrétienne au milieu du VIe siècle, la Nubie restera fidèle à sa religion jusque vers le milieu du XIVe siècle. C'est seulement alors qu'elle succombe à un ennemi qui est incomparablement plus fort qu'elle, les Musulmans, et, avec l'indépendance politique, elle perd aussi sa foi. Son cycle historique est clos, mais il n'a pas été inutile. C'est à travers et par la Nubie que la civilisation byzantine, qui avait, de bonne heure, trouvé accès chez elle, a pu se faire sentir quelque peu jusqu'au cœur même de l'Afrique.

Malgré son importance et ses intéressantes caractéristiques, le christianisme nubien, et la Nubie médiévale en général, n'a guère attiré l'attention de l'Europe. La barrière musulmane, qui, après le VIIe siècle, s'étendait du Maroc à la Syrie, était un obstacle insurmontable, et les quelques nouvelles, mystérieuses et étranges, qui parvenaient à la franchir, étaient déformées par l'imagination.

Le monde occidental n'eut, au moyen âge, que quelques notions vagues sur la Nubie. Les historiens des Croisades, qui, mieux que

---

sondages. C'est lui qui a été chargé de faire transporter en Italie la stèle funéraire de 24 mètres — la seconde quant à la hauteur — qui est renversée et brisée en cinq tronçons, depuis des siècles (cf. *op. cit.* t. II, pl. 7, et D. Krencker, *Die grossen Stelen in Aksum,* dans *Forschungen und Fortschritte,* t. XII [1936], p. 29-30). Elle est érigée maintenant à Rome à l'entrée de la « Passeggiata Archeologica » (Piazza di Porta Capena), en face de l'extrémité du « Circo Massimo ».

(1) L. Bréhier a écrit récemment, à trop peu de frais, quelques lignes sur les *Blemmyes,* dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* t. IX (1937), col. 183-185.

d'autres, pouvaient recueillir en Orient même des informations de sources indigènes (1), confondent la Nubie et l'Abyssinie et laissent travailler leur imagination. Pendant des siècles, on ne sait rien, en somme, et, en plein moyen âge, lorsque se forme la célèbre légende du Prêtre-Jean (2), son royaume, localisé d'abord en Asie centrale, est brusquement identifié avec l'Éthiopie, ce qui prouve à quel point on était mal informé sur ces pays et sur leur histoire.

Il semble bien qu'au début du XIVe siècle, la Cour pontificale ait eu quelques informations moins vagues touchant ces royaumes chrétiens d'Afrique. D'après des témoignages qu'il est malheureusement difficile de contrôler, une mission dominicaine se serait rendue en Nubie, en 1316, et le P. Barthélemy de Tivoli aurait été nommé, en 1330, évêque de Dongola; il aurait vécu là-bas une vingtaine d'années et construit des églises, assisté de deux confrères.

A partir du XIVe siècle, on commence toutefois à avoir en Europe des nouvelles plus précises sur la Nubie. Elles se réflètent dans le *Libro del conoscimiento,* composé (entre 1348 et 1375) par un Franciscain castillan. Parlant du royaume de Dongola, peuplé de chrétiens, il dit avoir rencontré là-bas des marchands génois. Est-ce d'eux que vinrent les informations? On en avait déjà vers 1325-1339 et elles provenaient principalement de sources génoises. Mais il reste à savoir si, déjà alors, des Génois avaient été dans les régions du Haut-Nil. Comme on n'a des données précises qu'après la conquête définitive de la Nubie par les Musulmans, on peut se demander si

(1) D'après M. Monneret de Villard, « une source d'informations devait être la petite colonie nubienne de Jérusalem qui, au XIVe siècle, prit possession de la chapelle d'Adam au Saint-Sépulcre » (p. IV, note 1). Il renvoie à Ludolf de Suchen (1350) et à Félix Fabri (c. 1480). Les « Nubiens » de Jérusalem sont mentionnés aussi dans d'autres écrits de cette époque, par exemple, dans le *Liber peregrinationis* (1335) de Jacques de Vérone (*Revue de l'Orient latin,* t. III [1895], p. 190, 198), dans le *Libro d'Oltramare* (1345) de Nicolas de Poggibonsi (éd. A. Bacchi della Lega, t. I [Bologna 1881], p. 95), dans le *De gestis Trium Regum* (entre 1364 et 1375) de Jean de Hildesheim (cf. v. g. C. Hortsmann, *The Three Kings of Cologne* [London, 1886], p. 265, ou P. Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa,* t. II [Quaracchi, 1913], p. 152). Mais ne s'agirait-il pas d'Ethiopiens, comme M. Monneret de Villard se le demande à propos des « Nubiens » dont la présence est signalée au Caire par Nicolas de Poggibonsi, en 1345 (cf. p. VI)?

(2) La meilleure des notices qui ont été consacrées au Prêtre-Jean dans les encyclopédies est celle qui a été rédigée récemment par E. Cerulli pour l'*Enciclopedia Italiana,* t. XXVIII (1935), p. 216-218.

les sources de ces informations ne doivent pas être recherchées dans un milieu qui était étroitement en rapport avec le monde musulman: probablement des marchands établis en Égypte, qui, après la conquête de la Nubie, purent peut-être pénétrer là-bas ou recueillir des informations précises auprès de collègues arabes. Les Génois, eux surtout, étaient en état de le faire. Il est possible aussi qu'un certain nombre de renseignements soient venus par l'intermédiaire des moines nubiens que les voyageurs rencontrèrent au Caire. Nicolas de Poggibonsi rapporte, en effet, que l'église de Saint-Martin (actuellement Saint-Ménas), située entre le Caire et Babylone (Vieux-Caire), appartenait, en 1345, à des chrétiens nubiens ([1]). S'il n'y a pas eu confusion avec les Abyssins ([2]), cette occupation avait, en tout cas, pris fin déjà en 1384, car Frescobaldi, dont le témoignage s'accorde avec beaucoup d'autres sources, atteste que l'église en question était alors propriété des Arméniens.

C'est seulement avec le XVIe siècle qu'on a des données plus exactes. Vers 1553, le P. François Alvarez, qui parcourt l'Abyssinie, entend dire qu'il y a encore en Nubie 150 anciennes églises, construites dans de vieilles forteresses et ornées d'images peintes. On est alors à l'époque des grandes découvertes. A peu d'années d'intervalle, deux voyageurs parcourent la Nubie. Le premier est le célèbre David Reubeni, qui, en 1523, venant de la mer Rouge, visite le royaume de Sennār, qui est alors aux mains des Funǧ. Sa relation contient beaucoup de noms qu'il est difficile d'identifier, en sorte qu'on ne sait pas exactement quel est l'itinéraire qu'il a suivi. Son voyage aurait été pour nous de la plus haute importance, s'il avait décrit plus exactement et plus en détail les régions parcourues. Le second voyageur est un Italien anonyme, qui, en 1589, remonte le Nil au sud de la première cataracte, pour une exploration d'un caractère nettement scientifique ([3]). Mais il s'avance seulement jusqu'à Ibrīm et son attention se porte surtout sur les ruines pharaoniques, sans négliger tou-

([1]) Cf. U. Monneret de Villard, *Note storiche sulle chiese di al-Fusṭāṭ*, dans *Rendic. Accad. Lincei, Sc. mor.*, 6e sér., t. V (1929), p. 308-309, 331-333.

([2]) Cf. *supra*, p. 363, note 1. Voir toutefois aussi H. G. E. White, *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, t. II, éd. W. Hauser (New York, 1932), p. 400 et p. 368, note 6.

([3]) Sa relation, très intéressante, a été publiée naguère intégralement par M. Monneret de Villard: *La prima esplorazione archeologica dell'Alto Egitto*, dans *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte*, t. XVII (1929), p. 19-48.

tefois les monuments chrétiens. On peut dire qu'avec lui commence, d'une certaine manière, l'étude archéologique de la Nubie.

Cinquante ans plus tard, exactement en 1635, un autre Italien, le P. Archange Carradori de Pistoie, terminait à Girgeh, avec l'aide d'un interprète indigène, le premier dictionnaire de la langue nubienne. C'est le début des études linguistiques dans ce domaine.

Mais l'exploration scientifique du pays devait encore tarder. Poncet, en 1698-1699, et Kremer, en 1700-1702, ne font que passer rapidement et leurs relations contiennent peu de détails intéressants. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle que des voyageurs commencent à explorer systématiquement le pays: James Bruce, qui, parti de l'Abyssinie, traverse, en 1770-1773, la région de Sennār, la Nubie et l'Égypte; W. G. Browne, entre 1792 et 1798, et, à la fin du siècle, Norden, qui va d'Aswān jusqu'à Derr. Les voyageurs sont plus nombreux au XIXe siècle: W. Hamilton Light, qui, le premier, rapporte en Europe des documents de l'ancienne langue nubienne, l'illustre J. L. Burckhardt, et puis toute la « turba dei mediocri » qui suivent les armées égyptiennes, R. Richardson, Waddington et Hanbury, English Bethune, Irby et Mangles, Fr. Henniker; le meilleur entre tous est A. Linant de Bellefonds. A la même époque, un petit groupe d'explorateurs anglais faisait d'excellents relevés de monuments, qui ne sont appréciés à leur juste valeur que depuis peu d'années: Burton, Hay, Lane et surtout Wilkinson, dont les précieux manuscrits sont encore inédits ([1]). Enfin, deux Français, Gau et Cailliaud, jettent les bases de l'étude scientifique de la Nubie; l'œuvre de Cailliaud est encore aujourd'hui fondamentale sous tous les rapports.

Les voyageurs qui suivent rapportent, chacun, quelques poignées de nouveaux renseignements, notamment Prudhoe, E. Rüppel, A. von Prokesch, G. A. Hoskins, H. Vyse et G. B. Brocchi. Mais il faut descendre jusqu'au milieu du XIXe siècle pour trouver, dans les œuvres de Trémaux et surtout de Lepsius, des relevés précis de monuments chrétiens. Puis, de nouveau, on se désintéresse de la Nubie médiévale. Les troubles mahdistes ont éclaté, en 1883, et le pays est inaccessible aux Européens pendant une quinzaine d'années. Lorsque la vallée supérieure du Nil est reconquise, l'égyptologie est en plein épanouissement, et si l'on s'occupe de la Nubie, c'est spécialement pour l'étude des monuments pharaoniques et méroïtiques.

([1]) Cf. *infra*, p. 373, note 1.

Mais entretemps un fait de la plus haute gravité est venu modifier profondément l'état des choses. Pour régulariser et améliorer l'irrigation de l'Égypte, on commença, en 1898, la construction du grand barrage d'Aswān et on le suréleva en 1907 et en 1912. La conséquence vraiment désastreuse au point de vue archéologique fut que les eaux recouvrirent la vallée à peu près jusqu'à Derr, à 250 kilomètres d'Aswān, détruisant tous les monuments qui n'étaient pas des constructions particulièrement solides. Comment ne pas regretter profondément qu'un inventaire de tous les monuments nubiens n'ait pas été fait au préalable! C'eût été le seul moyen de sauver pour la science toutes les données nécessaires à l'étude de la Nubie ancienne, depuis la préhistoire jusqu'à l'époque musulmane.

Les seuls travaux antérieurs à 1907 furent la consolidation du temple de Philæ — on détruisit malheureusement les restes de la cité chrétienne sans en avoir fait au préalable l'étude qu'ils méritaient — et le rapport sur les antiquités de la Nubie, de la première cataracte jusqu'à la frontière du Sūdān. Ce travail est vraiment excellent, étant donné le peu de temps (huit semaines) que l'auteur, A. E. P. Weigall, passa en Nubie (hiver 1906-1907). Malheureusement, le territoire avait été déjà plusieurs fois submergé. Grâce à cet inventaire sommaire, nous avons toutefois connaissance de nombre de choses qui depuis lors ont disparu à jamais.

Entretemps le Service des Antiquités de l'Égypte faisait entreprendre la publication des temples nubiens. D'autre part, le Ministère des finances de l'Égypte organisait, en 1907, par l'intermédiaire du « Survey Department », l'exploration des nécropoles nubiennes (archéologie, topographie, anthropologie). Elle a été dirigée d'abord par G. A. Reisner, puis, de 1908 à l'hiver 1910-1911, par C. M. Firth. Malheureusement, l'archéologie chrétienne fut négligée ([1]).

A la même époque, en dehors de ces entreprises officielles, d'autres archéologues firent en Nubie des recherches vraiment méritoires. Il y a lieu de rappeler, en tout premier lieu, les fouilles de H. Junker à Ermenne, celles du regretté F. Ll. Griffith à Faras et les

([1]) « ... da una spedizione organizzata con tanta ricchezza di personale e di mezzi, si ha poi il diritto di richiedere una pubblicazione per quanto umanamente è possibile perfetta. Ora gli otto volumi di testo e di tavole che compongono l'« Archaeological Survey of Nubia » sono lontani, ma molto lontani dal soddisfare una tale condizione » (p. IX). Et, comme c'est une œuvre qu'il devra souvent citer dans la suite, M. Monneret de Villard a tenu à préciser ici ses critiques (p. IX-X).

travaux de la Mission américaine de Woolley, MacIver et Mileham (1). Somers Clarke avait eu la louable idée de rassembler des notices sur tous les monuments chrétiens du Sūdān et de la Nubie qu'il avait eu l'occasion de voir. Mais il n'a connu qu'un petit nombre de ceux qui existaient, et le travail qu'il a publié en 1912 ne gagne nullement à être contrôlé (2). C'est en ce temps-là, d'autre part, que, grâce à H. Schäfer et à F. Ll. Griffith, on arriva à comprendre les quelques textes encore existants de l'ancienne littérature nubienne, dont la grammaire fut composée, dans la suite, par E. Zyhlarz.

La grande guerre vint interrompre le développement de ces recherches, et la crise économique qui la suivit ne permit guère aux Européens de songer à des expéditions archéologiques en Nubie. Seules les recherches dans le champ méroïtique furent continuées, grâce à Reisner et à Griffith. Les fouilles si importantes de Garstang à Meroë ne furent pas reprises et les résultats antérieurs n'ont été publiés que d'une manière très sommaire. Des fouilles faites par Reisner dans le Sūdān, on ne sait presque rien, ce qui fait que l'étude du problème méroïtique, qui est fondamental pour l'histoire de la civilisation du centre africain, est sérieusement entravée. Ce n'est que dans le domaine philologique que des progrès notables ont été réalisés. Grâce à Griffith, la cursive méroïtique a pu être déchiffrée, et les nombreux textes qu'il a publiés ont permis à Meinhoff et à Zyhlarz de pousser plus avant les études linguistiques.

Les recherches historiques n'ont pas suivi le même rythme que celles qui ont été faites dans les domaines archéologique et linguistique.

(1) Si M. Monneret de Villard ne parle pas des fouilles, si intéressantes, faites à ʿAnība sous la direction de G. Steindorff (hivers 1912, 1914 et 1930/31), c'est qu'elles ne sont pas dans le champ de ses études (cf. p. x, note 6). Voir maintenant G. Steindorff, *Aniba*. Bd. I. Mit Beiträgen von R. Heidenreich, F. Kretschmar, A. Langsdorff und W. Wolf; Bd. II. Mit Beiträgen von D. Marcks, H. Schleif und W. Wolf (= *Service des Antiquités de l'Égypte. Mission archéologique de Nubie 1929-1934*), Glückstadt-Hamburg, 1935, 1937. (Il sera rendu compte de cette importante publication).

(2) *Christian Antiquities in the Nile Valley,* Oxford, 1912. « Disgraziatamente non uno dei disegni da lui pubblicati è esatto — parlo naturalmente dei rilievi eseguiti dal Somers Clarke e non di quelli che egli copiò da altri —, e le sue considerazioni storiche sono semplicemente fantastiche » (p. x). — S. Clarke a laissé un travail inédit: *The Christian Churches and Remains in the Valley of Nile,* daté de 1899 (cf. p. xx). M. Monneret de Villard a pu acquérir au Caire ce manuscrit et il le cite à différentes reprises dans son inventaire.

Au début du XIXe siècle, Quatremère recueillit dans un mémoire les notices qu'il avait trouvées alors dans les anciens écrits arabes qui parlent de la Nubie. De nombreux textes orientaux qui contenaient quantité de données nouvelles pour l'étude de la Nubie furent édités et traduits au cours de ce siècle, mais il n'y eut personne pour étudier à fond l'histoire de la Nubie.

En somme, à la fin du premier quart du XXe siècle, on avait, au sujet de la Nubie médiévale, une foule de données éparses et fragmentaires, une série de contributions à l'étude de quelques problèmes particuliers, mais aucun travail donnant une vue générale du développement historique de la région (1). Avant d'être mise en œuvre, cette documentation demandait d'ailleurs à être complétée, surtout pour la partie archéologique, par des recherches diligentes et minutieuses sur le terrain même et par des fouilles systématiques.

A ce moment, un fait nouveau allait aggraver considérablement les conditions des études nubiennes. Le gouvernement égyptien décida, en 1929, d'exhausser encore le barrage d'Aswān, en sorte que, les travaux achevés, le niveau des eaux en Nubie s'élèverait, pendant plusieurs mois de l'année, à 122 mètres au-dessus de celui de la mer, c'est-à-dire que tout l'ancien territoire habité de la Nubie serait submergé et que seules quelques hauteurs et quelques constructions situées à des niveaux élevés ne seraient pas atteintes par les eaux. C'était pratiquement la destruction de toutes les antiquités nubiennes comprises entre la première et la deuxième cataracte. Il était logique de supposer que le Gouvernement égyptien ferait entreprendre à temps et sur une grande échelle l'étude de ces monuments. Le Service des Antiquités

(1) « Meno che mediocre è un articolo del Roeder (*Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans,* dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte,* t. XXXIII, 1912, p. 364-398), e molto sommario un capitolo del MacMichael (*A History of the Arabs in the Sudan,* t. I, Cambridge, 1922, p. 4-51). Lo studio del sacerdote J. Kraus sulle origini del cristianesimo in Nubia (*Die Anfänge des Christentums in Nubien,* Mödling b. Wien, 1930) dimostra molto entusiasmo e molta buona volontà ma altrettanta impreparazione generale e mancanza di metodo » (p. XI). On pourrait rappeler aussi qu'au temps où l'insurrection mahdiste faisait parler de la Nubie, un Russe, A. Rozov, avait projeté d'écrire un grand ouvrage sur l'histoire de la Nubie chrétienne. Mais seule la première partie, un inventaire diffus des sources historiques (750 pages environ) a vu le jour: Христіанская Нубія. I. Источники для исторіи христіанства въ Нубіи. Историко-критическое и церковно-археологическое изслѣдованіе, Kiev, 1890. Ce long travail a été d'abord publié par tranches dans les Труды Кіевской Духовной Академіи, 1887-1890 (cf. KRAUS, *op. cit.*, pp. VII et 2).

chargea W. B. Emery d'achever l'exploration des nécropoles nubiennes commencée par Reisner–Firth et confia à M. Monneret de Villard, que ses travaux précédents, son expérience et sa science qualifiaient particulièrement pour cette mission, l'étude de tous les monuments nubiens du moyen âge situés entre les deux premières cataractes. Malheureusement, les moyens matériels mis à sa disposition ne purent être proportionnés à l'étendue et à la complexité de la tâche. Pour les compléter, il s'adressa à l'« Ufficio Missioni Scientifiche in Levante » du Ministère des Affaires étrangères d'Italie (1), qui lui fournit les ressources nécessaires pour exécuter les travaux qui sortaient du programme du Service des Antiquités et surtout pour aller recueillir dans les bibliothèques et les musées d'Europe la documentation permettant de confronter et d'étudier les monuments découverts en Nubie. Ces ressources furent naturellement proportionnées aux énormes difficultés économiques que l'Europe traversait en ces années-là et elles ne purent être ce qui avait été prévu dans le programme primitif, de sorte que M. Monneret de Villard s'est vu obligé de modifier le développement de ses recherches et de les restreindre sensiblement.

Le première année (1929-1930), il put faire une exploration générale du territoire compris entre les deux premières cataractes et commencer ensuite un grand inventaire bibliographique, en recueillant, dans les ouvrages imprimés et les manuscrits, toutes les notices relatives à la Nubie médiévale (2). La seconde année (hiver 1930-1931), il explora en détail le milieu de la Nubie, de Qaṣr Ibrīm à Maḥarraqa (3); la troisième année, la partie comprise entre Šallāl et Maḥarraqa, en reconnaissant, de plus, la région qui s'étend au sud de Qaṣr Ibrīm. Pour l'expédition de l'hiver 1932-1933, les ressources ayant été réduites, il ne put explorer que sommairement le sud de la Nubie, de Qaṣr Ibrīm à Adendān (4). Il le regrette d'autant plus qu'il y a, dans cette région, des traces de nombreux monuments importants. Adendān

(1) C'est ce même « Ufficio » qui lui avait déjà accordé précédemment, on le sait, des subsides pour ses intéressantes recherches archéologiques en Égypte; cf. *La Missione archeologica italiana in Egitto, 1921-1928,* dans *Oriente Moderno,* t. VIII (1928), p. 268-277.

(2) Cf. *supra,* p. 361, note 2.

(3) Cf. U. Monneret de Villard, *Rapporto preliminare dei lavori della Missione per lo studio dei monumenti cristiani della Nubia, 1930-1931,* dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte,* t. XXXI (1931), p. 7-18.

(4) La communication qu'il présenta au IIe Congrès international d'archéologie chrétienne, à Ravenne, le 28 sept. 1932, portait sur les matériaux recueillis jusqu'à ce moment-là.

étant à la frontière de la partie de la Nubie qui appartient politiquement à l'Égypte, la tâche qui lui avait été confiée par le Service des Antiquités était donc achevée.

M. Monneret de Villard aurait pu arrêter alors ses recherches et mettre en œuvre les matériaux qu'il avait déjà recueillis. Mais il se rendait trop bien compte que le travail qu'il aurait publié eût été trop incomplet et prématuré, la documentation étant encore insuffisante. D'autre part, avec les moyens mis à sa disposition par l'« Ufficio Missioni Scientifiche in Levante », il ne pouvait pas songer à explorer en détail toute la région comprise entre la frontière nord du Sūdān et Gebel Sāqadi, l'endroit le plus éloigné où l'on ait signalé des antiquités chrétiennes: il aurait fallu parcourir 150 localités et près de 2000 kilomètres. Il ne pouvait être question, tout au plus, que d'une exploration générale, permettant de reconnaître les monuments qui ne seraient pas trop ensablés.

C'est à ce plan que M. Monneret de Villard dut s'en tenir, et il commença à l'exécuter pendant l'hiver 1933-1934. Après avoir achevé en Nubie certains relevés qui n'avaient pu être terminés lors des campagnes précédentes, il explora la région comprise entre Adendān et Sarras, puis il passa à l'île de Meroë, au sud de Kabūšīya et à la Gezira, qu'il parcourut jusqu'à Gebel Sāqadi, en reconnaissant, au moins superficiellement, toutes les localités où des traces d'antiquités chrétiennes étaient encore visibles. Il se proposait de terminer, l'année suivante, l'exploration de la province de Ḥalfa et d'entreprendre celle des provinces de Dongola et Berber. Mais il fut obligé de s'en tenir à l'étude de quelques monuments situés entre la deuxième cataracte et Akaša-Kulb. S'il choisit ce point comme terme de ses recherches, c'est pour une raison importante, tirée de la géographie historique. Des textes qu'il a pu étudier, il ressort que le royaume nubien de Dongola comprenait une sorte de vice-royaume, qui était constitué par la partie la plus septentrionale de la région, celle que les auteurs arabes appellent el-Marīs (1). La frontière du nord était à Philæ-Aswān; celle du sud était une localité de la seconde cataracte qu'Abū Ṣāliḥ et Maqrīzī appelent « Haut-Maqs » (مكس, douane) et que, pour une

(1) Au sujet du Marīs, cf. aussi maintenant L. P. Kirwan, *Notes on the Topography of the Christian Nubian Kingdoms*, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXI (1935), p. 57-62. L'auteur a présenté, en 1934, à l'Université d'Oxford, une thèse sur l'histoire de la Basse-Nubie à l'époque byzantine; cf. *ibid.*, t. c., p. 253.

série de raisons qu'il exposera dans une autre partie de son œuvre, M. Monneret de Villard identifie avec la région Akaša-Kulb (1). En s'arrêtant là, ses recherches archéologiques comprennent donc le Marīs en entier. Ce n'est certes pas toute la Nubie, ni même tout le royaume de Dongola qui a été exploré, mais une partie qui est délimitée historiquement.

M. Monneret de Villard a été forcé aussi, bien malgré lui, de restreindre ses recherches documentaires. Aux problèmes de l'histoire et de l'archéologie nubiennes se rattachent une foule de questions (histoire, archéologie, géographie, ethnologie, etc.) qui ont trait, plus ou moins directement, à toute l'Afrique centrale et même à l'Afrique occidentale et à une grande partie de l'Asie. Pour les étudier à fond, il aurait fallu pouvoir travailler à loisir dans les bibliothèques de Londres et de Paris, et dans les musées ethnographiques d'Allemagne, de France et d'Angleterre. Mais, les subsides étant limités, M. Monneret de Villard n'a pu exécuter que partiellement aussi cette partie du vaste et excellent programme qu'il avait conçu.

En commençant maintenant la publication des nombreux et importants résultats de ses savantes recherches, il expose le plan général de sa grande œuvre. Elle comporte trois parties. La première est l'inventaire des monuments médiévaux, qui nous est présenté dans ces deux tomes édités en 1935. Mais avant d'en parler, nous croyons utile de résumer ici la suite de l'introduction, dans laquelle l'auteur nous apprend ce que doivent contenir les autres parties.

La seconde sera consacrée à l'histoire de la Nubie médiévale. Une histoire détaillée est absolument nécessaire pour qui veut étudier et comprendre le développement artistique d'un pays. Comme il n'en existe pas encore pour la Nubie, M. Monneret de Villard s'est proposé de combler cette grave lacune (2). La plan général du travail se présente de lui-même. Il faut partir de l'époque où deux grandes puissances, Rome et Meroë, se partagent la Nubie ; étudier ensuite les invasions subies par le pays, en analysant les causes et les particularités de ces migrations de peuples en Afrique, qui ont donné naissance aux royaumes de la Nubie médiévale ; voir comment le christianisme y a pénétré, s'est propagé et consolidé le long du Haut-

(1) Voir, en attendant, t. I, p. 234.

(2) Nous lui devons déjà : *Note Nubiane*. 2. *La Chiesa Melkita di Nubia*, dans *Aegyptus*, t. XII (1932), p. 309-316 ; *I Vescovi Giacobiti della Nubia*, dans *Mémoires de l'Institut français d'Archéologie orientale*, t. LXVII [= *Mélanges Maspero*, t. II], (Le Caire, 1934), p. 57-66.

Nil, jusqu'où son influence s'est fait sentir et quel rôle il a joué dans la formation du nouvel état; examiner ensuite les vicissitudes de cet état, son organisation, sa politique extérieure par rapport aux peuples du centre de l'Afrique et surtout vis-à-vis des Musulmans occupant l'Égypte; étudier le développement des relations entre les Nubiens et les Musulmans et la lente, mais sûre pénétration de l'Islam dans le Haut-Nil par une triple voie: le long du fleuve, à travers le désert oriental et en venant des côtes de la mer Rouge; décrire, enfin, la conquête du pays par les Musulmans, conquête complète et définitive, qui ne fut pas seulement un événement politique, mais qui fit perdre à la civilisation de la Nubie tout caractère indépendant. La Nubie n'est plus, depuis lors, qu'une partie de la grande zone de culture islamique du centre de l'Afrique.

Ces recherches historiques permettront de déceler les apports étrangers dans la civilisation nubienne; en premier lieu, les influences profondes exercées par Rome et l'hellénisme sur l'art méroïtique mourant. Ce sera l'occasion de publier quelques monuments inédits ou peu connus, qui ont été construits entre le Ier et le IIIe siècle dans le Haut-Nil et qui relèvent certainement de l'art romain ou hellénistique. Il faudra étudier de même l'apport des peuples barbares, les influences syro-mésopotamiennes qui ont pénétré en Nubie avec le christianisme, et ainsi de suite.

La troisième partie de l'œuvre comprendra l'étude analytique de l'art en Nubie. En se servant des matériaux inventoriés dans la première partie et en les étudiant à la lumière des données historiques recueillies dans la seconde, il sera possible d'écrire une bonne histoire de l'art en Nubie: architecture, sculpture décorative et arts mineurs, surtout la céramique ([1]).

La conclusion du travail sera la réponse à la question essentielle: Quel a été le rôle de la Nubie dans l'histoire de la culture africaine? Dès à présent, M. Monneret de Villard nous signale les deux points qui seront mis particulièrement en évidence. 1°) La Nubie a transmis et filtré une série de formes et d'idées de la civilisation méditerranéenne et spécialement de l'Orient byzantin, qui ont pénétré jusqu'au centre de l'Afrique. C'est uniquement par la Nubie et grâce à elle que la culture supérieure a pu se faire sentir de quelque manière dans ces terres lointaines, où la tradition locale en garde encore un

([1]) Cette troisième partie sera publiée par le Service des Antiquités, probablement l'an prochain.

vague souvenir. 2°) Le développement de l'art nubien est entièrement indépendant de celui de l'art chrétien d'Égypte. En dépit du voisinage, il n'y a pas eu, peut-on dire, des points de contact. Toutes les formes spéciales et caractéristiques que l'on rencontre en Nubie viennent, non pas de l'Égypte, mais d'ailleurs : des régions chrétiennes de l'Asie (du Sinaï à l'Arménie). Quoique relevant de la jurisdiction orthodoxe d'Alexandrie, le christianisme nubien a gardé le grec comme langue liturgique et conservé, dans l'épigraphie funéraire, des formules qui sont byzantines et non pas coptes. Il a une physionomie propre, qui n'est pas celle du christianisme du Bas-Nil. Mêmes différences essentielles dans l'art. Mais s'il est aisé de les constater et même d'identifier, dans la Syrie septentrionale et en Mésopotamie, les prototypes dont dérivent des imitations nubiennes, qui sont d'une époque tardive et d'un art grossier, il sera difficile, par contre, d'expliquer comment ces contacts et ces influences ont pu subsister et continuer à agir sur ce christianisme nubien, qui était complètement isolé du monde byzantin et qui n'avait des rapports qu'avec le christianisme copte, dont il ne reçut rien ou presque rien et sur lequel il n'exerça aucune influence. Tous ces problèmes rehaussent singulièrement, on le voit, l'intérêt de l'étude de l'art nubien. Il ne nous a pas transmis des chefs-d'œuvre, mais il s'impose à notre attention comme problème de l'histoire de la civilisation.

Grâce au Service des Antiquités de l'Égypte, nous avons donc déjà à présent la première partie de l'œuvre maîtresse de M. Monneret de Villard : l'*Inventario dei Monumenti,* ces deux imposants et beaux volumes sortis des presses de l'Institut français d'Archéologie orientale.

En tête du premier tome, après l'introduction, est présentée une bibliographie générale (p. XVII-XXXIX), qui servira aussi pour les autres volumes. Elle ne mentionne que les écrits qui ont directement trait à la Nubie, à l'Égypte et à l'Afrique en général (1). De tous les autres travaux dont l'auteur s'est servi, les indications seront

(1) On remarquera que l'auteur cite aussi des manuscrits inédits, par exemple, J. BURTON, *Collectanea Aegyptiaca,* mss. Brit. Mus. add. 25613-25675 ; R. HAY, *Views, Water-colours, Drawings, Sketches of Buildings and Monuments, etc. taken in the years 1826-1838,* mss. Brit. Mus. add. 29812-29860 ; E. W. LANE, *Notes and Views in Egypt and Nubia, 1825-1828,* mss. Brit. Mus. add. 34080-34088 ; É. PRISSE D'AVENNES, ms. Paris. Bibl. Nat. Nouv. acq. franç. 20425 ; J. G. WILKINSON, mss. appartenant à G. Mosley, Calke Abbey, Devonshire. Cf. aussi *supra,* p. 367, n. 2 et *infra,* p. 374, n. 1.

données tout au long dans les annotations (1). Sa documentation est vraiment prodigieuse. Rien que la bibliographie générale comprend plus de 800 titres (2).

L'inventaire des monuments est ordonné clairement. Allant du nord au sud, en partant de la première cataracte et en suivant le cours du Nil, M. Monneret de Villard signale tous les monuments médiévaux, de la fin de l'époque méroïtico-romaine jusqu'à la conquête définitive de tout le pays par les Musulmans au XIVe siècle, par conséquent, non seulement les nombreux monuments chrétiens, mais aussi ceux du « groupe X » et de ʿAnaǧ, les quelques monuments islamiques qui peuvent être attribués à cette époque et tous les cimetières, ceux-ci ayant une importance particulière pour l'étude de la population et de sa répartition. De chaque monument, il donne une description générale, en réservant pour plus tard l'étude de nombreux détails. Parfois cependant il a dû faire entrer dans le présent inventaire des discussions sur des points particuliers. Mais il s'est abstenu, conformément à son programme, de faire des considérations générales et des confrontations. Il a cherché, en outre, à identifier tous les monuments signalés par les anciens voyageurs, problèmes particulièrement difficiles à résoudre, car les anciennes descriptions sont en général imprécises et la toponymie a souvent varié, assez rapidement même. Grâce à la sagacité qu'on lui connaît, il est cependant venu à bout de ces problèmes, à l'exception de quelques cas vraiment insolubles.

Nous ne pouvons pas, évidemment, songer à détailler ici le contenu de ce vaste inventaire, dont la richesse et la valeur dépassent toute attente. Nous devons nous borner à en donner une idée générale et à mettre en relief certains points.

La partie de la Nubie qui compte le plus grand nombre de monuments et les plus intéressants est celle qui est comprise entre

(1) Parmi les manuscrits inédits qui ne sont pas cités dans la bibliographie générale, nous relevons notamment l'intéressante relation de voyage (1818-1819) de A. Linant de Bellefonds (ms. appartenant à ses héritiers au Caire); cf. p. 52, note 1; p. 65, note 1, etc.

(2) La bibliographie de l'article Нубія, du regretté B. Turaiev, dans Энциклопедическій Словарь, t. XXI (1897), p. 413-417, mentionne quelques anciennes publications russes relatives à la Nubie. Une relation de voyage, qui n'est pas sans quelque intérêt, est celle de A. S. Norov, Путешествіе по Египту и Нубіи, въ 1834-1835 г., 2e éd., t. II (Saint-Pétersbourg, 1853), p. 162-263. Cf. aussi *supra*, p. 368, note 1.

Šellāl et Khartūm. Rien d'étonnant donc que son inventaire remplisse à peu près tout le volume (p. 2-268). Celui des autres régions, dont la plupart demandent encore à être explorées systématiquement, tient en une dizaine de pages (1). Parmi les notices les plus développées et les plus importantes, il y a lieu de mentionner particulièrement: Philæ (p. 2-11) (2), Bīgeh (p. 11-16), Kalābša (p. 30-42), Sabā Gūra (p. 46-52), Iḫmindi (p. 66-73), Qaṣr Ibrīm (p. 108-120), ar-Ramāl (p. 132-142), Tamit (p. 146-166), Medīnet ʿAddeh (p. 176-181), Faras (p. 188-200) (3). Dans la Nubie septentrionale, c'est Faras et Tamit qui ont le plus bel ensemble de monuments chrétiens. Voici les sujets de l'inventaire de ces deux localités. A Faras (du nord au sud, en commençant par les monuments les plus éloignés du Nil): grotte d'anachorète, église du nord, palais occidental, église du sud, église sur le maṣṭaba, fabrique de poteries, enceinte fortifiée, église dans la citadelle, grande église, église à la porte du fleuve, église de Nabindiffi, cimetières (4). A Tamit: groupe des trois églises contigues, cimetière méridional, cité, église du Šeiḫ, église des Anges, palais, église et cimetière du centre, cimetière septentrional. Les notices consacrées aux antiquités de Tamit méritent de fixer spécialement l'attention, car tout ce qu'elles contiennent est inédit. L'église du Šeiḫ et celle des Anges, avec leurs nombreuses fresques, sont particulièrement intéressantes. Dans la Nubie centrale, un des plus grands

(1) Région du Nil Blanc (p. 269); Région du Nil Bleu (p. 269-274); Région de Roseires (p. 274-275); Région du ʿAṭbara (p. 275-276); Désert oriental (p. 276); Région de la mer Rouge (p. 277 278); Kordofān (p. 278-279); Kordofān septentrional (p. 279).

(2) Quoique l'île de Philæ ait toujours été considérée comme un diocèse de l'Égypte (qui fut, semble-t-il, définitivement absorbé dans celui d'Aswān au Xe siècle), elle ne pouvait pas être omise dans cet inventaire, pour les raisons que donne l'auteur (p. 11). La longue notice qu'il lui a consacrée est du plus haut intérêt.

(3) Pour les noms de localités, M. Monneret de Villard a adopté l'orthographe officielle du « Survey », en la corrigeant, dans certains cas, d'après le résultat de recherches faites par lui-même sur la tradition locale.

(4) La grande extension de Faras s'explique par le fait qu'elle était la capitale du vice-royaume septentrional, le Marīs (p. 188, note 7). Ses monuments ont été spécialement étudiés, on le sait, par le regretté Griffith. L'inventaire de M. Monneret de Villard réunit en quelques pages toutes les données intéressantes et en ajoute de nouvelles. Elle est accompagnée d'une douzaine de plans, coupes, etc., qui sont de la main de l'auteur. En outre, dans le recueil des planches, on trouvera de nombreuses illustrations inédites (t. II, pl. 81-89).

ensembles de monuments chrétiens est celui d'ar-Ramāl: église à 4 absides, cimetières A-E, monastère. Ces monuments n'avaient non plus pas encore été étudiés.

Le nombre des églises relevées dans cet admirable inventaire dépasse senbiblement la centaine: à peu près 120. Elle sont réparties entre 80 localités environ (1). Les monastères sont moins nombreux qu'on ne l'aurait cru. Jusqu'à présent, il n'y a qu'une quinzaine de localités à signaler, notamment: Mārkōs (p. 23), Qirṭāṣ (p. 24), Naga' eš-Šeīma (p. 77), Šeīma Amalika (p. 81), Āmada (p. 94), ar-Ramāl (p. 141), Faras (p. 195), Deyr el-Bollor (p. 209), Gezīret Ṭēṭ (p. 222), Attab (p. 236), Fantau (p. 240), Wādī Gazāli (p. 253), el-Belāl (p. 258), el-Karmel (p. 262), Kuddik ou Kuduk (p. 264). Les ruines du grand monastère du Wādī Gazāli, qui est un des monuments les plus importants de la région de Dongola, mériteraient certainement d'être fouillées.

Parmi les notices consacrées aux cimetières chrétiens (2), il y a lieu de relever, entre autres, celles de Sakinya (p. 124-128), d'ar-Ramāl (p. 132-141) et de Tamit (p. 162-166). Le cimetière le plus important de cette dernière localité, celui qui se trouve à l'extrémité nord du champ archéologique, compte, à lui seul, plus de 600 tombes; la nécropole de Sakinya, environ 500 (3); les cimetières d'ar-Ramāl, 300 au moins.

(1) Récemment, l'attention a de nouveau été attirée sur les fresques, particulièrement intéressantes, de la petite église de 'Abd el-Gādir (p. 214-217): Fr. W. von Bissing, *Christliche Fresken am zweiten Nil-Katarakt,* dans *Forschungen und Fortschritte,* t. XII (1936), p. 389-390, 4 fig. L'auteur n'a malheureusement pas connu l'inventaire de M. Monneret de Villard.

(2) Au sujet du cimetière de Firket, voir maintenant L. P. Kirwan, *The Oxford University Excavations in Nubia, 1934-1935,* dans *The Journal of Egyptian Archaeology,* t. XXI (1935), p. 191-198.

(3) Dans cette grande nécropole, qu'il a trouvée à peu près intacte en janvier 1933 et qu'il regrette de n'avoir pu étudier à loisir — il n'a disposé que de 10 jours —, M. Monneret de Villard a relevé 314 inscriptions funéraires (et trois croix sépulcrales). Aucun autre cimetière chrétien de Nubie, même plus vaste, n'en a fourni un si grand nombre; il s'en faut même de beaucoup. La grande nécropole de Ginnāri (p. 25), explorée par Reisner et Firth, a dû compter au total 3000 à 5000 tombes, mais elle n'a donné qu'une cinquantaine d'inscriptions, et les trois cimetières d'Ermenne (p. 132), fouillés par H. Junker, 14 seulement. Toutes les inscriptions de Sakinya qui étaient lisibles ont été publiées, avec une introduction, des planches et de bons index, par M. Monneret de Villard, l'année même de la découverte: *Le Iscrizioni del cimitero di Sakinya (Nubia),* Le Caire, Service des Antiquités

Un certain nombre d'inscriptions chrétiennes grecques et coptes (surtout des épitaphes et des graffiti) étaient inédites (1). Voir, entre autres, les notices suivantes: Taïfā (p. 26), Kalābša (p. 41), Hamādāb (p. 61-62), Derr (p. 99-100), Qaṣr Ibrīm (p. 115), Sinēsra (p. 120), ar-Ramāl (pp. 135, 137), Tamit (pp. 152-153, 156-162, 164, 166-167), Medīnet ʿAddeh (p. 178), Meilnarti (p. 218-220), Sai (p. 239), Ḫandaq (p. 242-243), el-Kuru (p. 263). La plupart de ces inscriptions ne comptent que quelques lignes. Certaines sont toutefois plus longues, par exemple l'épitaphe erratique grecque provenant du cimetière de Taïfā (communiquée par G. Wiet), qui est datée de 519 E. M. (802/803 A. D.), la seconde épitaphe copte du cimetière A d'ar-Ramāl et les deux nouvelles inscriptions funéraires de Meilnarti. La première (conservée au musée de Wādī Halfa) est rédigée en grec et datée de 878 E. M. (1161/62 A. D.); la seconde (conservée au musée de Kharṭūm) est copte, sauf les trois dernières lignes qui sont écrites en grec, et elle porte, comme date: 754 E. M. (1037/38 A. D.). Elles méritent certainement d'être étudiées. Au dossier du vieux-nubien s'ajoutent quelques petites inscriptions, peu de chose toutefois; par exemple, un graffito sur une paroi de l'église du Šeiḫ à Tamit (p. 152) et une inscription (5 lignes fort mutilées) peinte sur une fresque de cette même église (p. 153).

Le volume se termine par deux appendices. Le premier (p. 281-284) est spécialement intéressant pour l'hagiographie. Il contient la liste des inscriptions relevées sur les lampes chrétiennes qui proviennent des cimetières de Nubie (la plupart de Faras). Au total, une quarantaine de lampes, dont quatre ont été trouvées par M. Monneret de Villard (deux à Medīnet ʿAddeh et deux à ar-Ramāl), et 24 inscriptions différentes, sans compter celles qui sont inintelligibles ou

---

de l'Égypte, 1933, in-4°. En tout, 222 inscriptions. Soixante environ sont rédigées en grec; toutes les autres, en copte. Ces épitaphes s'échelonnent sur plusieurs siècles. Les tombes les plus anciennes semblent pouvoir être attribuées au VIIe siècle; les inscriptions les plus récentes sont datées du Xe siècle. Cet intéressant recueil mérite certainement d'être étudié en détail, pour voir notamment l'évolution de l'épigraphie chrétienne dans une région déterminée de la Nubie. Les épigraphistes ainsi que les philologues grecs et coptes ont là une abondante matière pour exercer leur sagacité. — Rappelons que M. Monneret de Villard a publié aussi, précédemment, une épitaphe grecque provenant de *ʿAnība* (cf. p. 108): *Iscrizione di ʿAnibah*, dans *Aegyptus*, t. VI (1925), p. 250.

(1) L'auteur a aussi rectifié ou complété la lecture de plusieurs inscriptions déjà publiées; cf., par exemple, pp. 74, 100, 175, 216.

trop fragmentaires pour être reconstituées. Toutes, à l'exception de deux, sont des dédicaces à quelque saint. En confrontant ces lampes avec des exemplaires similaires trouvés en Égypte, M. Monneret de Villard a pu conclure que celles de Nubie ont été importées d'Égypte. Dans l'autre appendice (p. 285), il a recueilli les données chronologiques relatives aux monuments nubiens du moyen âge. La date la plus ancienne est celle d'une restauration des murs de Philæ: 449/50 ou 464/65; la plus récente est probablement celle de l'érection de l'église de la porte du fleuve à Faras: avant 1181. Dans l'index sommaire du volume (p. 287-290), les localités étudiées (300 environ) sont rangées par ordre alphabétique, ce qui facilitera beaucoup la consultation (1).

La valeur de ce grand ouvrage est singulièrement rehaussée par les nombreuses figures qui accompagnent le texte. Au total, 263 numéros (2). Les plans, coupes, croquis, dessins tracés par M. Monneret de Villard sont, comme toujours, des modèles d'exactitude et de clarté. Nous sommes émerveillé de voir ce qu'il a pu faire, et si bien, malgré le peu de temps dont il disposait sur place et l'état de certains monuments. Le soin apporté aux moindres détails de ce vaste inventaire et de sa publication est vraiment admirable.

Le second volume, qui complète le précédent, est un recueil de 100 grandes planches, dont un certain nombre contiennent même plusieurs illustrations (3). La plupart sont inédites (4). M. Monneret de Villard a choisi, pour cet album, les vues d'ensemble et les photographies les plus intéressantes des monuments inventoriés, en se plaçant spécialement au point de vue architectonique. Les détails de construction et les éléments décoratifs trouveront leur place dans le

(1) Nous aurons des index très détaillés et d'excellentes cartes géographiques dans la suite de l'ouvrage, où la documentation, si copieuse et si variée, contenue dans cette première partie, sera mise en œuvre.

(2) Et ce n'est là que le tiers environ de la documentation graphique recueillie par M. Monneret de Villard. Les illustrations du texte, ainsi que les planches du tome II, n'ont d'autre but que de donner une idée d'ensemble de chaque monument (cf. p. XVI, note 1).

(3) Nous regrettons de ne pas pouvoir dire que ces planches, qui ont été tirées par le « Stabilimento Eliotipico Ing. Molfese » de Turin, sont toutes, sans exception, d'une netteté parfaite.

(4) On trouve d'autres illustrations inédites parmi celles qui accompagnent l'article de vulgarisation écrit par M. Monneret de Villard, *Da Philae a Meroe, sulle tracce della civiltà nubiana*, dans *Le Vie del Mondo*, t. IV (1936), p. 1063-1083.

recueil de planches de la troisième partie de l'œuvre, où l'histoire de l'architecture et de la décoration nubiennes, surtout de la peinture, sera étudiée en détail. Quelques-uns sont toutefois déjà présentées dans ce volume-ci.

La plupart des illustrations sont des photographies prises en Nubie par M. Monneret de Villard. Les vues d'ensemble sont particulièrement suggestives, par exemple: Sabā Gūra (pl. 17 et 20), tombes d'Āgargīā (pl. 51), citadelle de Tamit (pl. 69A), cimetière de Medīnet ʿAddeh (pl. 75A), ruines de Meilnarti (pl. 94A). Parmi les principaux monuments qui offrent un intérêt architectonique, notons: les mosquées d'el-Mašhad (pl. 9-10A), d'el-Bilāl (pl. 10B et 11) et de Derr (pl. 46 et 47A), les églises de Nagaʿ el-ʿOqba (pl. 33B et 34), de Šeīma Amalika (pl. 36 et 37A), de Qaṣr Ibrīm (basilique) (pl. 56-59), de Kāw (pl. 66-68), de Tamit (église des Anges) (pl. 71-72), d'Adendān (église du fleuve et église du désert) (pl. 78-80), de Serrē (église du nord, église du sud, église du centre) (pl. 90-91), de ʿAbd el-Gādir (pl. 93) et de Fiǧīrʿantawu (église de l'ouest et église de l'est) (pl. 96-97A). C'est à l'Académie de Berlin que l'auteur doit plusieurs excellentes photographies de l'église d'es-Sebūʿa, construite dans la salle hypostyle ou le pronaos d'un temple (pl. 38-42), et à M. G. Steindorff, celles des ruines du palais de Karanōg (pl. 52). Notons, en terminant, qu'il y a aussi dans ce recueil des reproductions de fragments de monuments qui sont dans divers musées, par exemple plusieurs chapiteaux, niches, fragments de transenne et fragments décoratifs provenant de Philæ, notamment de l'église de l'est (Musée égyptien du Caire, Kaiser-Friedrich-Museum de Berlin, Glyptothèque de Munich) (pl. 2-5), des chapiteaux de l'église construite dans la forteresse de Qaṣr Ibrīm (Musée égyptien du Caire) (pl. 60B-D), des chapiteaux et des fragments de sculpture de la grande église de Faras (British Museum) (pl. 85 et 86).

Ces deux premiers volumes sont, on le voit, du plus haut intérêt. Et maintenant que la plupart des monuments en question sont envahis ou même déjà détruits par les eaux du barrage d'Aswān, ils ont à jamais une valeur unique. On ne saurait trop se féliciter que M. Monneret de Villard ait été chargé de faire un inventaire avant le grand désastre et qu'il ait osé concevoir, en élargissant le programme primitif, une œuvre si grandiose sur la Nubie médiévale.

RECENSIONES

L. LEGRAIN, *Archaic Seal-Impressions* (= *Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia. — Ur Excavations,* Vol. III). With an Introductory Note by Sir Leonard WOOLLEY. Philadelphia, University Museum (London, British Museum), 1936. In-4°, VIII-51 pp., 58 pl.

The majority of the seal impressions discussed in this work were found below the south-west end of the ' Royal Cemetery '. Owing to the fact that the site was on the slope of the mound it was not easy to date accurately the various strata which had been formed by the overflow of rubbish from higher levels, and consequently sloped down, in some places quite precipitously, from right to left. Moreover, the greater part of the investigations were carried out by means of trial pits, Pits D, W-Z at this site, Pit G in the Town Area, and Pit F, the so-called ' Flood-Pit ', thus furnishing evidence as to the succession of strata at those points, but leaving us entirely in the dark as to the extent and co-relation of the various phases of culture, knowledge which could be obtained only by a meticulous excavation of the area layer by layer. Sir Leonard Woolley's explanation, *Ur Excavations* II, pp. 220-6, and the sectional drawing, pl. 270, give some idea of the nature of the terrain.

The material consists principally of fragments of clay which once covered the mouths of jars, and upon which stamp seals had been impressed, or cylinder seals rolled out. Dr. Legrain gives an illuminating account of the method of sealing the jars (p. 1), and shows that sometimes a piece of cloth or matting was tied over the mouth of a big jar and over it the clay was plastered, or else a lid was placed in position and then sealed. In the Tell Halaf Museum there are numerous fragments of painted wares which had been ground down to make lids or covers for intact vases.

The original seals have hardly ever been preserved; therefore it is the more valuable to have this careful record of the extraordinarily complex scenes and designs revealed by these fragile fragments. The fragmentary and crumbling condition of the clay, the impressions which originally were often carelessly stamped, or overlapped, or are now half-obliterated (p. 7), the astounding intricacy of the compositions, all add to the immense difficulty of the task of reconstructing and interpreting the scenes. Only long and patient labour and wide knowledge of the material could have attained such satisfactory and accurate results, and the way in which Dr. Legrain has succeeded in reconstructing coherent designs out of a riot of seemingly unintelligible lines, curves, and figures arouses our fervent admiration.

He states categorically: « The oldest type of writing on clay tablets of the Jamdat Nasr period, and the bulk of the contemporary seal-impressions, inscribed or not, are Sumerian ». Nevertheless, a glance at the plates suggests that waves of influence from the mountain peoples of the North and East must have acted and reacted upon the religious ideas and artistic culture of the inhabitants of Southern Mesopotamia.

The chronological order of the material has been based upon the strata in which the specimens were found, those from SIS (= Seal Impression Stratum) 8 being the earliest. This is a good method, but the sloping nature of the south-west area creates problems which would not arise at a site on more level ground. Sometimes impressions from the same seal were found in two different levels, for example, Nos 298 and 300 in SIS 4, and also at a considerably lower depth in SIS 6; at other times there is some uncertainty whether the specimens Nos 14, 119, 284 were from SIS 4 or SIS 8. In the circumstances a comparison with the material from other sites may be of some help in determining the approximate date of some of the specimens. No 517, and especially No 518, an impression of the seal of Mesannipadda, King of Kish, have stylistic affinities with the seal impressions of the time of Lugalanda ([1]). No 298 closely resembles VA 2950, a cylinder seal of the Early Dynastic period ([2]). There are no striking examples of work of the ' time of Mesilim ', although Nos 243, 297 and 388 exhibit figures clad in the

([1]) Allotte de la Fuye, *Doc. présarg.* I, pls. VI, 12 *d*, IX, 15-18, X, 19-22.

([2]) Weber, *Siegelbilder,* Abb. 406.

garment typical of the period. Perhaps such compositions as Nos 42, 267-73, forming as they do rhythmically linear patterns, may belong to it, as well as Nos 207, 210, 213, examples of the Imdugud-Sukurru group characteristic of the later part of that period. Nos 215 and 217 resemble certain specimens of the period Uruk III-II, for the crossed tails of the lions are feebly reminiscent of the splendid heraldically grouped animals of Uruk IV ([1]). Of that great artistic epoch no distinctive example from Ur can be cited, for the fragmentary condition of No 240 precludes any definite decision as to its date. The composition seems to have consisted of pairs of lions or fantastic creatures rearing with bodies crossed or merging one into the other in true heraldic style. Nos 199-201, 211, 212, 214, 233-8, and probably the fragmentary compositions Nos 194-5 also, are, on the contrary, clearly related to seals and seal impressions of Uruk III. It is obvious that the designs composed of pictographs are not all of the same date. A seal impression found at Warka ([2]) closely resembles some of the pictographic examples from Ur. Dr. Falkenstein has demonstrated from the script that the Warka seal impressions and the clay tablets akin to it belonged to the stratum Uruk III b, that is, the true Jemdet Nasr period ([3]). Other examples from Ur are evidently on the borderline between pictographs and cuneiform characters.

The seal impressions from Ur depict scenes illustrating a range of subjects so wide and peculiar that they at once excite our curiosity. Dr. Legrain wisely considers that a catalogue is not the place in which to indulge in flights of fancy, and therefore he always gives the most sober and prosaic description possible, and even denies (p. 3) that the subjects had any religious significance, with the single exception of No 387, a nude priest offering a goat and a libation before a figure standing in front of a shrine. In the earliest times, however, the purpose for which a seal was used was fundamentally a magic one; the object to be sealed was stamped with an image which would act as a talisman to protect it from danger. It is true that in later times, especially in the time of the Third Dynasty of Ur, the owner often chose a subject to commemorate his devotion to a particular divinity, such as a scene of presentation, or an invocation of his patron deity. But at an earlier age the subjects were symbolic in

([1]) UVB V (1934), Taf. 26 *b-d*.
([2]) UVB V (1934), Taf. 27 *c*. W. 11456.
([3]) UVB VI (1935), S. 37.

meaning, without any personal relation to the owner of the seal. Sometimes entwined serpents, scorpions, rosettes, or other emblems were engraved on account of their esoteric significance. Even apparently meaningless geometric patterns can be traced back through degrees of simplification to a concrete image, as the study of patterns used in vase painting has proved (1). Vase painting and seal engraving may have been to some extent interdependent at one time, for designs like Nos 328-9 seem to have been borrowed from the repertory of ceramic art. On the other hand, Dr. Legrain gives an interesting picture (pp. 4-5) of how pictographs evolved from a combination of simplified representations.

Our meagre knowledge of the religious beliefs of those ages enables us to interpret only a few of these representations. Animal contests, or the Nude Hero protecting cattle, were in favour because the sacred herds were under the protection of the deity (2), who was thus implicitly besought to extend protection to the object sealed. The numerous scenes of men driving cattle, cattle issuing from a byre, or associated with men holding big vessels, Nos 308-17, 330-49, 360-2, 484, like the al-ʿUbaid temple frieze, apparently represented the care of the sacred flocks and herds, and the preparation of the milk and cheese obtained from them which was afterwards offered in the temple, an episode which may possibly be illustrated by No 382, or even by No 387, which Dr. Legrain admits to be religious in content.

Dr. Legrain does not believe that the banqueting scenes had any religious connotation (p. 3). But they may have been part of the ritual drama of the sacred marriage to which, or to rites commemorative of it, certain subjects evidently refer, Nos 365-70; they were ritual acts, performed near or within the shrine of the goddess Innin, as her symbolic gateposts testify, No 385, and sometimes with musicians in attendance, No 369. Possibly the seal impressions depict other acts in this sacred drama. No 388 shows a nude « woman

(1) Mallowan, AAA XX, 1933, pp. 152-3; *Excavations at Tall Arpachiyah, 1933: Iraq* II, 1935, pp. 154-63, figs. 74, Nos 1-25, 75, Nos 1-16, 77, Nos 1-42; *The Excavations at Tall Chagar Bazar: Iraq* III, 1936, pp. 47-50, figs. 26, Nos 1-20, 27, Nos 1-24; Speiser, *Pottery of Tell Billa:* MJ XXIII, 1932-33, pp. 252, 260; Dussaud, *Motifs et symboles du IVe millénaire dans la céramique orientale: Syria* XVI, 1935, pp. 375-92, figs. 1-28.

(2) Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer,* SS. 62-4, 91.

with hands up, pulling her hair » (p. 36), a gesture repeated on Nos 268-70, where she is surrounded by propitious symbols ([1]). A more likely explanation is that this portrays the divine bride raising her long mantling hair that she may await with perfect receptivity the embraces of her bridegroom. This *motif,* refined and ennobled, is revived in Greek art by the metope from Selinus of Hera before Zeus, and by statues of Aphrodite of the so-called Anadyomene type.

Nos 393 and 518 show four figures running round in a perpetual chain ([2]). Moreover, a pattern of four heads, human and bovine strangely entwined, which apparently occurs only in compositions filled otherwise with pictographs, Nos 394, 398-9, was somehow akin to the more complete design, for No 398, in addition to the heads, shows a whirl of four detached legs. Dr. Legrain accepts, without acknowledgments, Professor Unger's theory that this pattern represents a wind-rose ([3]). But there was also an abbreviated version, two men who, with one hand, each seizes a leg of the other, Nos 274, 286, and No 560 which shows the *motif* exactly as it appears on a seal impression of Lugalanda ([4]).

Dr. Legrain justly praises the charm of No 384, « embodying animal mythology and executed with freedom and spirit » (p. 3). Professor Ungnad, in his discussion of the ' Tierkapellen ' reliefs from Tell Halaf ([5]), considers that these representations were not manifestations of ' Völkergedanken ', but were an attempt to satirize or caricature human life. It is worth noting, however, that the ' Grosse Tierkapelle ' is marked as mystical or magical by the introduction of the seven dots of the Pleiades, almost hidden below the tail of the ass.

In a review it is possible to mention only a few of the many interesting details contained in this book. All scholars must feel

([1]) Van Buren, *Mesopotamian Fauna:* AfO XI, 1936, SS. 27, 31-5.

([2]) A seal in the Allard Pierson Museum te Amsterdam offers an excellent example of this *motif:* Frankfort, *Jaarber. Ex Oriente Lux* III, 1935, S. 155, pl. XV, 4 *a*.

([3]) Unger, *Forschungen und Fortschritte* XI, 1935, SS. 153-5; XII, 1936, SS. 153-5.

([4]) Allotte de la Fuye, *Doc. présarg.* I, pl. VIII, 24 *b*; Weber, *Siegelbilder,* Abb. 164.

([5]) Ungnad, *Tierkapellen: Festschrift Max, Freiherr von Oppenheim,* SS. 134-7.

grateful to Dr. Legrain for revealing such a wealth of new and fascinating material, and for his clear and accurate delineation and description of what he finds in these astonishing pictures.

E. Douglas Van Buren.

G. Furlani, *La Religione degli Hittiti* (= *Storia delle Religioni* a cura di R. Pettazzoni, XIII). Bologna 1936. N. Zanichelli. In-8°, xx-431 pp. Lire 20.—

Obwohl das hethitische Archiv von Boğazköy religiöse Texte in besonders reicher Fülle enthielt, war die hethitische Religion jahrelang ein sehr vernachlässigtes Gebiet, da sich die Forschung anfangs auf die sprachliche und historische Erforschung Altkleinasiens beschränkte. Als ein recht guter Anfang war das entsprechende Kapitel zu begrüssen, das Götze in seiner Kulturgeschichte des alten Kleinasien im *Handbuch der Altertumswissenschaft* (München 1933) den religiösen Anschauungen der Hethiter widmete (S. 122-160). In dem vorliegenden Büchlein gibt nun der bekannte italienische Forscher, der uns in ungeheuer reicher Produktion bereits zahlreiche Werke zur Religion und sonstigen Kultur der altorientalischen Völker geschenkt hat, die erste allgemein verständliche Übersicht über das Gesamtgebiet der hethitischen Religion. Zwar ist er in der hethitischen Wissenschaft nicht als Spezialforscher, vor allem nicht als Philologe, zu Hause, aber er hat in anerkennenswerter Belesenheit aus der Spezialliteratur die Bausteine für sein Buch zusammengetragen und zu einem Gesamtbild vereinigt.

In 25 Kapiteln behandelt er die verschiedenen Gottheiten, die Mythen, die Dämonen, die Mittler-Stellung des Königs, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, Schicksal und Gottesgericht, Segen und Fluch, Wahrsagung, Magie und Beschwörungen, Rituale, Kultfeste, Gebete, Hymnen, Schwur, Opfergaben, Sünde, Grab und Jenseits, Priester, Tempel und anderes.

In Fragen der Kritik muss sich der Verfasser, da er nicht selbst Hethitologe ist, natürlich auf seine Gewährsmänner verlassen, und deren Forschungsergebnisse sind nicht immer gleichwertig. So folgt Furlani in der Schilderung der Ḫaḫḫimaš-Geschichte S. 83 Sayce trotz einiger Bedenken in Anm. 7 (S. 101) doch gläubiger, als angebracht wäre. So wird S. 103 Anm. 29 nur die phantastische Etymologie des Namens der Schlangengottheit

Illujankaš von Sayce und nicht die bessere von Kretschmer mitgeteilt. So übernimmt Furlani S. 27 nicht nur *karimmiš* und *šiwanniš* von Ehelolf als zwei Wörter für 'Gott' (ich neige eher dazu, in ersterem das Wort für 'Tempel' zu sehen), sondern glaubt in Anm. 16 dazu (S. 69) auch noch an Cavaignacs *tawan* 'Gott'. Auch einige Versehen kommen vor: So denkt sich der Verfasser S. 176 in Anm. 43 den 'Höhlenvogel' (MUŠEN *ḪUR.RI*) als eine Fledermaus, S. 217 Anm. 100 aber als Kauz, Falken oder Rebhuhn. Aber im ganzen hat er sich gut in der Literatur umgesehen und weiss z. B. (S. 198 mit Anm. 86 auf S. 217), dass das von Sommer und Ehelolf im Ritual des Papanikri zunächst fragend als $DUB^{ḪI.A}$ 'Bretterwerk' (?) aufgefasste Wort nach den späteren Feststellungen des Rezensenten vielmehr $AB^{ḪI.A}$ 'Fenster' lautet.

Kleinere Einwände kann man gegen zahlreiche Stellen des Buches erheben. Ich verzeichne im Folgenden nur ein paar Beispiele aus der ersten Hälfte des Buches, die mir beim ersten flüchtigen Durchlesen aufgefallen sind, und lasse dabei Kleinigkeiten der Schreibung und die ungenaue Übersetzung von *pait* und *uit* durch 'viene' und 'va' (S. 157) statt *pait* — 'andò' und *uit* = 'venne' usw. unberücksichtigt.

Bei der Behandlung der einzelnen Gottheiten (Kap. I, S. 21-67) wäre eine schärfere Scheidung der speziell hethitischen, der protohattischen, churritischen und luwischen Gottheiten erwünscht gewesen, wie sie ja auch Götze in seiner Kulturgeschichte durchführt. Aber der Verfasser macht auch sonst nicht immer einen klaren Unterschied zwischen den einzelnen Völkern und bezeichnet z. B. S. 82 den Mythos von dem churritischen Gotte Kumarpiš als 'vera epopea degli Hittiti', hält S. 74 (Anm. 96) den semitischen Gottesnamen *Araḫ* für den churritischen Namen des Mondgottes (dieser ist vielmehr, wie dem Verfasser nicht bekannt sein kann, *Kušaḫ* oder *Kušuḫ*) und zweifelt S. 28 f. die Sonnennatur der 'dea di Arinna' nur deshalb an, weil ja schon eine männliche Sonnengottheit existiere. In Wirklichkeit wird der Sonnengott den indogermanischen Hethitern, die Sonnengöttin von Arinna den Protohattiern zugehören; das Matriarchat, auf das der Verfasser S. 31 richtig hinweist, ist gerade bei der kleinasiatischen Urbevölkerung, aber nicht bei den Indogermanen Kleinasiens, auch sonst nachweisbar. Die Identität der Gottesnamen *Inaraš* und KAL bezw. LAMA (S. 41 f. mit Anm. 114 S. 75) halte ich ebenso wie die von *Kiššiš* und *Gilgameš* (S. 91 f.) für unsicherer als der Verfasser und möchte auch eine Beziehung zwischen *Inaraš* und dem indischen *Indra* (S. 42) ablehnen. Aber auch abgesehen von dem Verhältnis von *Inaraš* und KAL glaube ich nicht an den männlichen und weiblichen KAL, den der Verfasser S. 103 (Anm. 30) und S. 208 von Sturtevant übernimmt. S. 191 (mit Anm. 46 auf S. 214) [1] bezweifelt der Verfasser im Anschluss an seinen Artikel in *Aegyptus* 11 (1931) S. 333[2] Sommers, Zimmerns und meine Deutung der beiden charakteristischen Frauengeräte *ḫuešaš* und *ḫulali* als 'Spiegel' und 'Spindel'. Die angebliche Spindel der archäologischen Denkmäler sei vielmehr ein Schminkfutteral, das Furlani mit *ḫuešaš* gleichsetzt; für *ḫulali* bleibt ihm also 'Spiegel' übrig. Dabei ent-

[1] Vgl. auch S. 208, wo *ḫuilališ* in *ḫulali* zu verbessern ist, mit Anm. 142 auf S. 220 f.

geht ihm aber, dass der sichere Verbalstamm *ḫulaliya-* 'wickeln' für *ḫulali* nur die Bedeutung 'Wickel' bezw. 'Spindel' und dann für *ḫuešaš* den auch von Furlani nicht geleugneten 'Spiegel' übrig lässt.

Scheitert hier ein Versuch des Verfassers zu selbständiger Stellungnahme an seiner Unbekanntschaft mit der hethitischen Philologie, so traut er in anderen Fällen alten und deshalb unzulänglichen Übersetzungen zu sehr. So stammt S. 89 die falsche Übersetzung 'non mi dimenticare!' aus Zimmerns erster Übersetzung des Illujankaš-Mythos in der Streitberg-Festgabe (richtig: 'schone mich nicht!') und S. 201 'nel giorno *šiptami* sacrificano *terialla*' aus Sommer-Ehelolfs Papanikri (richtig: 'und sie spenden *šiptamia* (und) *terialla*', vgl. Ehelolf, *OLZ* 1929 Sp. 322 ff.).

Diese Liste liesse sich wohl noch fortsetzen. Aber damit würde ein ganz falscher und von mir gar nicht beabsichtigter Eindruck erweckt. Daher möchte ich ausdrücklich betonen, dass alle meine Einwände nur Einzelheiten betreffen. Der Wert des Ganzen wird durch solche Ungenauigkeiten nicht wesentlich beeinträchtigt, vielmehr ist das Buch als Ganzes ein im wesentlichen zuverlässiger Führer und kann auch dem Laien durchaus empfohlen werden.

J. Friedrich.

A. Ungnad, *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens.* Berlin 1936. W. de Gruyter. In-8°, xi-204 S. RM. 10.—

In vorliegendem Buch kommt der Verf. zu dem Ergebnis, dass sich die Subaräer durch Rasse, Sprache, Kultur und politische Entwickelung von ihren Nachbarvölkern so unterschieden, dass wir in ihnen die Urbevölkerung nicht nur Mesopotamiens, sondern auch der westlichen (bis ans Mittelmeer und Kappadokien reichenden) und der östlichen (bis ans persische Randgebirge sich erstreckenden) Gebiete sehen müssen (S. 194). Schon vor der uns bekannten Ubaid-Periode blühte im eigentlichen Mesopotamien eine Kultur, die den Angehörigen der vorderasiatisch-subaräischen Rasse zuzuschreiben ist, die als erste das Alluvialland von Euphrat und Tigris besiedelten, sobald dieses dem Meere entstiegen war (S. 195 f.).

Den Inhalt des Buches gliedert Ungnad in drei Abschnitte. Der erste bietet mehr die allgemeinen anthropologischen und ethnologischen

Grundlagen. Diesem folgt eine vollständige Zusammenstellung der literarischen Quellen, in denen Subartu oder Bewohner dieses Landes genannt werden. Im Schlusskapitel werden endlich die Quellen einzeln auf ihre Beweiskraft geprüft, und so das Dasein und die Ausdehnung der frühen subaräischen Kultur vor und neben der sumerischen gefolgert.

Es wird bleibendes Verdienst des Verfassers sein, das weitzerstreute Quellenmaterial über Subartu hier einmal geordnet zusammengestellt zu haben. Für diese mühsame Arbeit ist ihm die Assyriologie und vorderasiatische Völkerkunde zu grossem Dank verplichtet. Damit ist aber bei der augenblicklichen Lage auch Ungnads Wunsch erreicht, die Aufmerksamkeit von neuem auf das Subaräer-Hurriter-Problem zu lenken. Weitere und wohl auch die wichtigsten Aufschlüsse können wir nur von neuen Grabungen und von der Veröffentlichung der im Louvre liegenden Māri-Tafeln erwarten, vgl. dazu *RA* XXXIII (1936), S. 171 ff. und *Orientalia* NS VI (1937), S. 19 ff.

Es sei dem Rezensenten gestattet, auf einige Fragen des ersten Abschnitts näher einzugehen. Da das Buch bereits drei Jahre vor seinem Erscheinen druckfertig vorlag, so ist gerade in diesem Kapitel nicht immer genügend dem raschen Ausbau der Anthropologie Rechnung getragen.

Ungnad glaubt (im Anschluss an H. F. K. Günther), dass die Rassen sich dort am besten halten, wo sie entstanden (S. 2). Zum Beweis dafür führt er die nordische Rasse an. (Wir haben in Nordeuropa zwei nordische Rassen, die dalonordische [Günther's fälische] und die teutonordische). Aber einmal ist diese Voraussetzung unbewiesen und der wissenschaftlichen Rassenkunde fremd. Und dann gilt sie auch nicht für die nordischen Rassen, die doch wahrscheinlich in die heute von ihnen bewohnten Gebiete von Osten her eingewandert sind, vgl. dazu die Beiträge von A. Nehring, W. Amschler und R. Pittioni in W. Koppers, *Die Indogermanen- und Germanen-Frage,* Salzburg-Leipzig, 1936.

Viel entscheidender als die Schädelindices ist für die Rassenbestimmung der viel dauerhaftere Gesichtsschnitt und der ganze Körperstil. Dazu kommt noch, dass wir nach den Untersuchungen K. Saller's (*Ursprungsformen der deutschen Rasse* in *Anatomischer Anzeiger,* LXX [1934], S. 321-368) kaum von einer Rassenkonstanz reden können. Nach ihm ist in Deutschland eine stete Verrundung der Kopfform zu beobachten.

Besonders schwer dürfte es sein, im alten Vorderasien von einer einheitlichen Rasse zu reden. Nach Ausweis der Schädelfunde aus dem Paläolithikum muss doch die Rassenmischung dort schon sehr früh eingesetzt haben. Die Zeitspanne von 12000 (als Minimum) bis 5000 v. Chr. wird ohne Rassenmischung schwer denkbar sein.

Leider konnte der Verfasser das grundlegende Werk Egon von Eickstedts, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit,* Stuttgart 1933/4, nicht mehr benutzen.

Möge des Verfassers Hoffnung und Wunsch der Erforschung der Völkerkunde des alten Vorderasien sich erfüllen. Eine Ethnologie des alten Mesopotamien sollte doch vereinten Kräften möglich sein!

A. Pohl.

Albrecht Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer. Hauptlinien der vorderasiatischen Kulturentwicklung im II. Jahrtausend v. Chr. Geb.* (= *Instituttet for sammenlignende Kulturforskning.* Serie A: *Forelesninger.* XVII). Oslo 1936. H. Aschehoug & Co. In-8°, XVI-194 S., 79 Abb., 5 Kart. N. Kr. 10.—

Der Verfasser geht in diesem ungemein anregenden Buch der Frage nach, von welchem Volke oder welchen Völkern die nordmesopotamische Kultur des ausgehenden dritten Jahrtausends so belebt worden sei, dass daraus das besondere assyrische Wesen des ersten Jahrtausends entstehen konnte und wann das geschehen sei. Da die Entwickelung von Sargon bis Hammurapi keinen Keim zu einer solchen Auffrischung zeigt, so muss die Grundlage dafür im zweiten Jahrtausend liegen und zwar in den Zuwanderungen der Gebirgsvölker, die in dieser Zeit im Vordergrund stehen gegenüber dem Einströmen der semitischen Nomaden der Wüste.

Nach dem geschichtlichen Befund brechen in Kleinasien die altassyrischen Texte vom Kültepe plötzlich ab (um 1950 v. Chr.), während fast zur gleichen Zeit die ältesten hethitischen Nachrichten einsetzen. Diese Hethiter sind Indogermanen und zwar nach dem Verfasser westliche Indogermanen. Nordmesopotamien war von einer amurritischen Bevölkerungsschicht bewohnt, aber gegen 1950-1750 v. Chr. erhält die hurritische Einwanderungswelle hier die Oberhand. Über diese Hurriter herrscht eine indogermanische Herrenschicht, und zwar Ostindogermanen (Arier, wahrscheinlich Inder). In Untermesopotamien bereitet sich seit etwa 1900 v. Chr. das Vordringen der Kassiten vor, das freilich erst nach anderthalb Jahrhunderten zu einem sichtbaren Erfolg führt. Selbst in Elam setzen mit dem Sturz der Hammurapidynastie die Nachrichten plötzlich aus, um erst wieder gegen 1400 v. Chr. zu beginnen.

Auf diesen geschichtlichen Tatsachen fussend, trägt Götze seine Hypothese vor, die letzlich die Ausbreitung der Indogermanen im vorderasiatischen Raum betrifft. Die Wirkungen dieser grossen Völkerwanderungen führt uns der Verfasser sowohl in der Veränderung

der politischen wie sozialen Struktur, als auch in den weltpolitischen Beziehungen anschaulich vor Augen.

Zunächst werden Reich und Kultur der Hethiter beschrieben, des Volkes, das in Ostkleinasien zwischen 1900 und 1200 v. Chr. ein mächtiges Reich aufrichtete, wobei die geschichtliche Lücke in den hethitischen Nachrichten zwischen 1630 und 1430 v. Chr. die Höhe des Mitannu-Staates bezeichnet. Die Unterschiede der hethitischen Kultur gegenüber der semitisch-orientalischen zeigen sich in der Stellung des Königs und der Königin gegenüber dem Adel, in der eigenartigen Organisation des Reiches, in dem ziemlich humanen Recht, im Pantheon mit einer Göttin an der Spitze und in der Literatur durch die Schöpfung des historischen Berichts als eigener Literaturgattung. Anschliessend daran wird das Problem der hurritischen Kultur geprüft, wie es besonders in den Motiven der Steinschneidekunst erscheint. Im Mitannu-Staat haben wir den mächtigsten Staat zwischen 1800 und 1400 v. Chr. in Nordmesopotamien mit hurritischer Kultur und hurritischem Einfluss vor uns. Freilich wird er um 1400 v. Chr. zusammengepresst, während Ḫatti in Nordsyrien eine feste Grenze gegen Ägypten gewinnt und Assur, bisher von den Hurritern umklammert, sich frei macht und den Norden erobert. Dieses ziemlich stabile Gleichgewichtsverhältnis der Grossmächte der Amarnazeit wird beim Ausgang des zweiten Jahrtausends gründlich umgestürzt. Von zwei Seiten brechen die Völkerwellen herein: von innen her, von der Steppe und von aussen her, von der Peripherie der Kulturmächte, die ägäische Wanderung. Die Welle von aussen her ist die bei weitem gefährlichere. So schnell überfluten diese Völker das Land, dass wir fast nur den Erfolg, das veränderte Bild sehen. Das Ḫatti-Reich, gegen das der Stoss zunächst gehen musste, ist verschwunden. In seinen Gebieten sitzen neue Völkerschaften, Indogermanen balkanischer Herkunft, die bald ein phrygisches Reich bilden werden. In Nordsyrien sind allerdings noch Reste der Hethiter erhalten geblieben. In Palästina sind die Philister heimisch geworden, während Ägypten noch einmal — die letzte grosse Tat der Pharaonen — sich der andrängenden Völker zu erwehren vermag. Von innen her, von der Wüste stürzen die Aramäer ins Kulturgebiet und setzen sich an der Euphratlinie in den Nachfolgestaaten der Hethiter fest. So liegt zwischen Griechenland und Kleinasien eine Barre, die Griechenland isoliert und es damit zu selbständiger Entwickelung führt, eine andere zwischen Assur und Syrien-Palästina, die Assur hindert, seine Rechte auf die Mittelmeerküste sofort geltend zu machen. Der alte Orient ist

zersplittert und zerfasert. Erst langsam können sich wieder grössere Machtzentren bilden. Unterdessen kann Assur, die Erbin der hurritischen Kultur, in der Stille zu seinem Beruf als Grossmacht heranreifen, den es im ersten Jahrtausend erfüllen soll.

Der Verfasser bezeichnet seine Deutung ausdrücklich als Hypothese. Das gilt wohl besonders von der Hurriterfrage. Freilich erlauben uns die literarischen und archäologischen Zeugnisse des zweiten Jahrtausends, im grossen und ganzen den geschichtlichen Tatbestand zu übersehen. Aber sie reichen doch noch nicht für alle Perioden und alle Gegenden weit genug aus. Vor allem dürften uns die 22-25 Tausend Māri-Tafeln im Louvre noch wichtige Aufschlüsse bringen, zumal es sich auch um Briefe handelt.

Der Verfasser hat sein Buch in klarer, flüssiger Sprache geschrieben, zum Teil fast spannend. Die Ausstattung mit 79 Tafeln und 5 sehr lehrreichen Karten ist — fast gegen alle Gewohnheit in der Assyriologie — reichhaltig, aber m. E. für solche Bücher durchaus notwendig.

Das Buch sei namentlich auch Exegeten des A. T., Althistorikern und Altphilologen empfohlen, die einmal eine knappe, aber doch von höherer Warte gesehene Übersicht über das zweite vorchristliche Jahrtausend wünschen.

A. Pohl.

Louis Delaporte, *Les Hittites* (= *L'Évolution de l'Humanité*, VIIIbis). Paris 1936. La Renaissance du Livre. In-8°, x-372 pp. 40 fr.

Der bekannte Hethitologe legt uns in diesem anregenden und übersichtlichen Buch einen Überblick über die Hethiter, ihre Geschichte und ihre Kultur vor. Eingeleitet wird das eigentliche Thema mit einem Abschnitt über die literarischen und archäologischen Quellen, aus denen die Geschichte dieses Volkes sich ergibt. Ausführlich geht dann der Verf. auf die Grenzen, die geographische Beschaffenheit und die Städte des Ḫatti-Reiches ein. An Hand der beigegebenen Karte I kann man dieser Beschreibung leicht folgen. Freilich gibt Delaporte ganz offen zu, dass sich trotz alles wissenschaftlichen Fortschrittes in der Hethitologie die Grenzen des Landes noch nicht genau bestimmen lassen. Nur vertieftes Studium der literarischen Quellen und weitere archäologische Arbeit wird uns hier weiterhelfen, die Städtenamen festzustellen und damit Anhalt für die Grenzen zu bieten.

In der geschichtlichen Darstellung beginnt der Verf. mit der Schilderung der Lage Kleinasiens vor dem Eintritt der Indo-Europäer, der Luwier und Hethiter. Die Hethiter selbst treten erst im Zuge der grossen Völkerwanderungen zwischen 2000 und 1900 auf den Schauplatz der Geschichte. Ihr Reich geht um 1200 bei der ägäischen Wanderung in Trümmer. Freilich liegt noch zwischen dem alten und neuen Ḫatti-Reich (etwa zwischen 1630 und 1430) der berühmte geschichtliche Einschnitt, in welchem in Ägypten die Hyksos und in Vorderasien die Mitannu ihre Blütezeit haben. Der geschichtlichen Übersicht über das alte und neue Ḫatti-Reich fügt Delaporte die Stammbäume der Dynastien an.

Das zweite Kapitel berichtet über die Struktur des hethitischen Staates. Der König ist nicht wie seine vorderasiatischen Kollegen absoluter Monarch; seine Macht ist durch den Adel und die Adelsversammlung eingeschränkt. Aber wie sonst im vorderen Orient ist er religiöser Vermittler zwischen der Gottheit und seinem Volk, oberster Kriegsherr und höchster Richter. An die Behandlung der militärischen Organisation, die für die Kriegsgeschichte von Interesse ist, schliesst sich die Übersicht über das Recht (Zivil- und Strafrecht). Die Strafen des hethitischen Rechtes sind viel milder als die des assyrischen.

Im dritten Kapitel lässt uns der Verf. einen Blick in die Religion, Kunst und Literatur der Hethiter tun. Wie die semitischen Nachbarn betet der Hethiter vor allem um langes Leben, Gesundheit, Nachkommenschaft, Freisein von Krankheit und anderen Übeln. Bei der Kunst wird die Skulptur der drei Orte Yasilikaya, Hüyük und Maldiya einzeln besprochen. Leider sind die ergebnisreichen Ausgrabungen der türkischen Regierung von Alaca Hüyük vom Jahre 1935 und 1936 noch nicht veröffentlicht. Ein sehr buntes Bild bieten die Sprachen, in denen uns die alten Hethiter ihre Urkunden überlieferten. Drei verschiedenen Gruppen gehören sie an: der indo-europäischen (Hethitisch, Luwisch und die Sprache der hethitischen Hieroglyphenschrift), der semitischen (Akkadisch) und einer dritten Gruppe, welche der Verf. 'groupe asianique' nennt (Protohethitisch, Hurritisch, Palaitisch und Sumerisch). Wenn auch die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen noch nicht abgeschlossen ist, so kann doch jetzt schon der indo-europäische Charakter dieser Sprache behauptet werden. Freilich steht zu hoffen, dass die Anstrengungen von Bossert, Gelb, Hrozný und Meriggi bald zur vollständigen Lösung dieses Rätsels führen.

Zum Schluss geht der Verf. noch auf das Nachleben der Hethiter und ihren Einfluss nach Vernichtung ihrer Grossmachtstellung ein.

Beigegeben ist dem inhaltsreichen Buch eine ausführliche Bibliographie, mit der sich der Aussenstehende recht gut weiterhelfen kann. Über dreissig Figuren im Text, sechs Photos und drei grosse Karten sollen der Veranschaulichung der Archäologie und Kunst der Hethiter dienen. Es ist recht schade, dass der Verlag das Buch nicht besser und würdiger ausgestattet hat. Die Zeichnungen im Text wären als Photos auch viel wirksamer und klarer herausgekommen.

Alles in Allem bietet das Buch auf engem Raum eine klare und zuverlässige Führung ins Reich, in die Geschichte und Kultur der Hethiter und wird sich darum viele Freunde erwerben, gerade unter Archäologen, Historikern und Alttestamentlern.

A. Pohl.

Helmuth Th. Bossert, *Beispielsammlung zur hethitischen Formenlehre.* 1. Teil. *Die Nominal-Deklination* (= *I. Veröffentlichung des Archäologischen Institutes der Universität Istanbul*). Türkisch-deutsch. Istanbul 1935. Verlag der Universität. In-4°, viii-126 S. RM. 4.—

Das Heft auf schreibfestes Papier mit reichlichem Zwischenraum gedruckt ist aus der Praxis der hethitischen Vorlesungen an der Universität Istanbul entstanden und auch nur als Handreichung für die Studenten gedacht. Es soll also nicht anderes als eine erste Einführung in diese Sprache sein. Darum ist auch auf Literaturangaben, auf die Erörterung wissenschaftlicher Fragen verzichtet. Der Verfasser hat die hethitische Nominaldeklination durchgehend am Griechischen und Lateinischen erläutert, womit dem Lernenden eine sehr gute Hilfe in die Hand gegeben ist. Das Buch eignet sich deshalb auch zum Selbstudium.

Der Inhalt des Heftes gliedert sich in fünf Abschnitte: 1. Nominaldeklination der vokalischen Stämme; 2. Konsonantische Stämme; 3. Eigennamen; 4. Verbale Nomina; 5. Komparation der Adjektiva. Angefügt sind noch zwei Exkurse und eine Zusammenfassung über die sprachgeschichtliche Stellung des Hethitischen im Vergleich mit dem Griechischen und Lateinischen.

Die Formen sind den geschichtlichen Texten der Hethiter entnommen. Der freie Raum erlaubt es leicht, abweichende oder neue Formen nachzutragen.

Alles ist in türkischer und deutscher Sprache geboten. Wäre es nicht praktischer, die folgenden Hefte nach Art der griechisch-latei-

nischen Ausgaben seitenweise türkisch und deutsch auseinanderzuhalten? Wenn auch das Buch für den unmittelbaren praktischen Gebrauch bestimmt ist, so vermisst man doch ungern ein knappes Inhaltsverzeichnis und Vokabular.

Möge das praktische Heft dem Hethitischen recht viele Freunde gewinnen helfen.

A. Pohl.

Oscar Löfgren, *Ein Hamdānī-Fund. Über das Berliner Unicum der beiden ersten Bücher des Iklīl* (= *Uppsala Universitets Årsskrift* 1935, 7). Uppsala [1935]. A.-B. Lundequistska Bokhandeln. In-8°, 32 pp., 1 tav. Kr. 2.—

Dei prodotti dell'attività letteraria del celebre storico e geografo yemenico al-Hamdānī (morto nel 334 èg./945 d. C.: v. ora le notizie bio-bibliografiche del recentissimo *Supplementband* I alla *Geschichte der Arabischen Literatur* del Brockelmann, p. 409) era noto finora, oltre alla geografia dell'Arabia pubblicata dal 1884 al 1891 da H. D. Müller *(Ṣifat ǧazīrat al-ʿArab)*, soltanto un frammento della grande compilazione geografica, storica e antiquaria *al-Iklīl*, dedicata alle antichità yemeniche: dei dieci volumi di cui essa constava soltanto l'8° e il 10° sono, e abbastanza frequentemente, tramandati in manoscritti conservati in biblioteche dell'Europa e dell'Oriente, e l'8°, parzialmente pubblicato da D. H. Müller, ha avuto di recente un'edizione integrale per cura del benemerito carmelitano P. Anastasio Maria (Bagdad 1931). Il Löfgren ha avuto la singolare fortuna (aiutata, come sempre avviene, dal merito) di scoprire in un manoscritto della Biblioteca di Stato di Berlino non ancora catalogato (Orient. octavo 968) un esemplare del primo e del secondo volume di quest'opera (1), e nel lavoro del quale qui si dà conto (in verità con alquanto ritardo) illustra ampiamente la sua scoperta, premettendo una compiuta esposizione della biografia di al-Hamdānī (2) e un accu-

(1) Il manoscritto si trovava in biblioteca fin dal 1905, ma era rimasto inosservato. Il Löfgren dichiara (p. 13) di aver fatto la scoperta nel giugno 1932, ma poichè alla pagina seguente narra di aver dovuto compiere in maniera affrettata lo studio del testo perchè la biblioteca rimase chiusa straordinariamente a causa dei funerali del presidente Hindenburg, deve trattarsi di un errore di stampa per 1934.

(2) Giustissima è l'osservazione (p. 3-4) intorno alla presunta empietà rinfacciata ad al-Hamdānī da alcune fonti biografiche. Quest'accusa, frequen-

rato elenco di tutti i manoscritti finora noti dell'8° e del 10° volume dell'*Iklīl*, alcuni dei quali sono qui segnalati per la prima volta: purtroppo per la maggior parte essi sono recenti e di scarso valore.

Il manoscritto di Berlino contiene i due primi libri dell'*Iklīl* nella recensione fattane da Muḥammad ibn Našwān, figlio del celebre antiquario yemenico Našwān ibn Saʿīd al-Ḥimyarī, posteriore di oltre due secoli ad al-Hamdānī; il recensore afferma esplicitamente (p. 18, 7-9) di aver abbreviato soltanto alcune notizie genealogiche che offrivano qualche variante alla cronologia e a cose simili (1); sicchè, per quanto possa dispiacere che siano andati perduti quei minuti particolari, possiamo esser certi di possedere il testo di al-Hamdānī nella sua sostanziale integrità, e poichè il manoscritto nel quale esso ci è stato tramandato è abbastanza antico (è datato dell'826 èg./1423 d. C.) e corretto (qualche difficoltà offre naturalmente l'assenza di molti punti diacritici, secondo l'uso costante dei manoscritti yemenici), esso, benchè unico (2), offre un'ottimo fondamento a un'edizione, che è da sperare il Löfgren ci dia prossimamente e che certamente riuscirà degna della fama di cui gode il valente orientalista svedese.

Alla prefazione di Muḥammad ibn Našwān e a quella di al-Hamdānī (ossia all'introduzione vera e propria dell'opera) che il Löfgren pubblica con un imponente apparato di erudite annotazioni filologiche e storiche, mi sia concesso di fare alcune poche e poco importanti osservazioni: p. 16[4], credo che la lettura بنسخ anzichè للشيخ, proposta dallo stesso L., sia la sola possibile; ibid. nota 2, la lettura الصديق difficilmente sarà giusta, ma occorrerebbe aver sott'occhio il codice per poterne suggerire un'altra. — p. 18 linea 7 (e nota 7), l'integrazione proposta « con qualche esitazione » dal L. è certamente giusta, e soltanto deve leggersi صَفْوِهِ anzichè صِفْوَةٌ. — p. 19 linea 6, دَوْلَةً (errore di stampa); ibid. linea 8, أَنَّ (id.); linea 13, la proposta del L. di leggere أَلا invece di الى non mi sembra dare buon

---

temente rivolta da zelatori religiosi ai maggiori scienziati islamici, si riferisce per lo più, anzichè a un generico atteggiamento antireligioso, a insignificanti divergenze di particolari.

(1) Mi sembra che il L. p. 16 in fine non abbia colto interamente il significato di questo passo.

(2) Del secondo volume sembra esistere peraltro un altro manoscritto al Cairo, secondo il catalogo della Biblioteca Nazionale Egiziana (2ª ed.) V 410, presso BROCKELMANN, *loc. cit.*

senso: una costruzione فيه ألا التعارُف è contraria all'uso arabo, e al più si potrebbe avere ألّا فيه التعارُف; ma probabilmente il guasto è più profondo. — p. 21 linea 3 (e nota 4), la lettura الكَلْبِيَّيْنِ è certamente la sola giusta, e si riferisce a Muḥammad al-Kalbī e a suo figlio Hišām, i due celebri genealogi; ibid. linea 9, أَنَّ (errore di stampa). — p. 23 linea 1 deve vocalizzarsi نهلَه (il soggetto è Abū Naṣr al-Ḥanbaṣī); ibid. linea 3, نَقَل del ms. non va mutato (il soggetto è ancora Abū Naṣr).

G. Levi Della Vida.

Shlomo Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies.* מפתח המפתחות ביבליוגרפיה של ביבליוגרפיות ישראליות. Jerusalem 1936. University Press. In-8°, xi-399-ix S. 30 sh.

Die « Bibliographie der jüdischen Bibliographien » (1) von Shunami zerfällt in 26 Abschnite und zählt insgesamt 2078 Nummern. Der Titel des Buches sowie die Vorrede und das Inhaltsverzeichnis sind in englischer und hebräischer Sprache abgefasst. Namen und Sachregister sind zu einem Index vereinigt, wobei vielleicht eine Trennung bestimmt übersichtlicher gewesen wäre. Am Schlusse des Buches findet sich noch ein Verzeichnis der hebräischen Titel und Nachträge. Die Arbeit ist bei der Fülle des Materials auf diesem Gebiet ein sehr willkommenes Hilfsmittel, das nicht nur für Bibliotheken sondern auch für alle wissenschaftlich interessierten jüdischen und nichtjüdischen Kreise bestimmt ist. Die anschliessend von mir gegebenen Ergänzungen sollen gleichzeitig auf die Vielseitigkeit des Inhaltes dieser Bibliographie hinweisen (2).

(1) Die jüdische Bibliographie teilt man im allgemeinen in zwei Hauptgruppen und zwar (1) in Hebraica d. h. alle in hebräischer Sprache verfassten Bücher und (2) in Judaica, alle Schriften allgemeinen jüdischen Inhaltes. Die hebräischen Bezeichnungen für Kataloge sind seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts *Reschima* (Katalog) und *Reschimat Sepharim* für Bücherverzeichnis im allgemeinen Gebrauch. Die von der hebräischen Universität in Jerusalem herausgegebene Zeitschrift *Kirjath Sepher* (*Quarterly Bibliographical Review*) weist in ihrer Titelbezeichnung auf Giulio Bartolocci hin, und zwar als Äquivalent für Bibliotheca. Die durch I. A. Benjacob eingeführte Bezeichnung איצר (dem lateinischen Thesaurus nachgebildet) ist heute noch gebräuchlich. Shunami hat seinem Buche einen biblischen Ausdruck מפתחות in der Bedeutung ' Schlüssel ' zugrunde gelegt.

(2) Siehe auch die Besprechungen in *Kirjath Sepher* XIII (1936/7) S. 35-36, und *M.G.W.J.* LXXX (1936) S. 497-8.

IV. Catalogue of Public Collections.

Amsterdam. — Berg, J. *Systematische catalogus van de Judaica der Bibliotheca Rosenthaliana Universiteitsbibliotheek van Amsterdam.* London 1936.

Berlin. — [Gottschalk, W.] *Katalog der Handbibliothek der Orientalischen Abteilung der Preussischen Staatsbibliothek.* Leipzig 1929. Hebräisch: S. 17-18, 20-22, 66-76, 466, 470.

Karlsruhe. — Christ, K. *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim.* Leipzig 1925. (Die Reste befinden sich jetzt in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Vgl. *Soncino Blätter* I [1925/6] S. 97).

München. — Perles, J. *Bibliographische Mitteilungen aus München.* I. *Seltene hebräische Druckwerke.* In: *M.G.W.J.* XXV (1876) S. 350-368.

V. Catalogues of Private Collections.

Catalogue des livres parémiologiques composant la bibliothèque de Ign. Bernstein. Varsovie 1900. 2 vol.

Verzeichnis einer ausgezeichneten hebräischen Bibliothek über alle Fächer der jüdischen Literatur, aus dem Nachlasse des Jak. Leverdin in Rotterdam. Amsterdam 1797 (Fürst II, 235).

Verzeichnis der auserlesenen Büchersammlung des seligen Herrn M. Mendelsohn. Berlin 1786. (Neudruck, Leipzig 1925. — Publikation der Soncino Gesellschaft).

Steinschneider, M. *La bibliothèque de Léon Mosconi.* In: *R.E.J.* XL (1900) S. 62-73, 168-187.

Gaster, M. *Catalogue of Zunz's Miscellanea.* In: *Reports of the Lady Judith Montefiore College.* London 1892. S. 23-62.

X. Hebrew Language.

Dukes, L. *Literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexicographen.* In: Ewald, H. und Dukes, L. *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments.* Stuttgart 1844.

Hirsch, A. *Early English Hebraists. Roger Bacon and his Predecessors.* In: *J.Q.R.* XII (1900) S. 34-88.

Hirschfeld, H. *Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers.* Oxford 1926.

Perles, J. *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien.* München 1884.

XI. Bible.

Maynard, J. A. *A Bibliography of Pentateuch Studies for 1918 to 1923.* In: *Journal of the Society of Oriental Research* IX (1925) S. 41-72.

— *A Critical Bibliography of the Prophetical Books of the Old Testament since 1918.* Ibid. t. c. S. 131-167.

— *A Critical Bibliography of the Hagiographa (Ketubim) from 1918 to 1924.* Ibid. t. c. S. 249-274.

Der Verfasser hätte hier noch auf die älteren Handbücher der biblischen Literatur wie J. D. Michaelis (1771), G. Paulus (1785), G. Eichhorn (1789) und E. F. K. Rosenmüller (1798) verweisen sollen.

XII. Talmud.

Oppenheim, D. *Bibliographie zu den ältesten Einleitungen in den Talmud.* In: *M.G.W.J.* XX (1871) S. 547-550 (1).

XIII. Liturgies.

Italiener B. *Die Darmstädter Pessach Haggadah.* Leipzig 1927. (Gesamtbibliographie aller illustrierten Haggadah, die über 100 Handschriften grösstenteils des 14. und 15. Jahrhunderts verzeichnet, 21 Handschriften werden genauer beschrieben).

Sachs, J. *Der Jüdische Musikalien Katalog, der wichtigsten Werke der jüdischen Komponisten.* Breslau 1936.

XIV. Jewish Literature.

Kobak, I. *Ginse Nistaroth. Handschriftliche Editionen aus der jüdischen Literatur.* Bamberg 1868.

XV. Judaeo-German. Jiddish.

Grünbaum, N. *Jüdisch-deutsche Chrestomathie, zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräischen Literatur.* Leipzig 1882.

Habersaat, K. *Glossare und Paraphrasen zum Hohenlied (1241-1789). Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-deutschen Hohenlied-Übersetzungen.* In: *Biblica* XVII (1936) S. 348-358. (In dieser Arbeit habe ich über 40 Drucke und Handschriften des Hohenliedes nachgewiesen ; vgl. *Bibl. Zs.* XXIII, 400).

Weinryb, B. *Jiddische Handschriften.* In: *Enc. Jud.* VII (1931) 944-947.

XVII. Jews and Gentiles.

Frankl, O. *Der Jude in den deutschen Dichtungen des ausgehenden 15., 16. und 17. Jahrhunderts.* Mähr. Ostrau 1904.

Rassmann, Fr. *Übersicht der aus der Bibel geschöpften Dichtungen älterer und neuerer deutschen Dichter.* Essen 1830.

Rudwin, J. *A Historical and Bibliographical Survey of the German Religious Drama.* Philadelphia 1924.

XXI. Palestine.

Mencherini, S. *Bibliografia di Terra Santa.* In: Cirelli, A. *Gli Annali di Terra Santa.* Quaracchi 1918. S. 465-644.

(1) Ferner sei hier noch auf die erste Bibliographie der Talmud-Übersetzungen des R. M. Meelführer, *De Talmudis versionibus* (Wittemberg 1699) (Fürst II, 341) hingewiesen.

XXII. History.

Diringer, D. *Le iscrizioni antico-ebraiche palestine raccolte ed illustrate.* Firenze 1934.

Frey, J.-B. *Corpus inscriptionum iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère.* Vol. I. *Europe.* Roma 1936.

XXIII. Bibliography. Bio-Bibliography.

Frankfurt a. M. — Horovitz, J. *Inschriften des alten Friedhofs.* Frankfurt a. M. 1901. — Kracauer, J. *Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400.* In: *M.G.W.J.* LV (1911) S. 447-463, 600-613.

Prag. — Popper, M. *Inschriften des alten Prager Judenfriedhofs.* In: *Z G.J.D.* V (1893) S. 348 ff.

Toledo. — *76 Epitaphien, welche auf den Grabsteinen ausgezeichneter Juden in Toledo voor 500 und Jahren gestanden, mit Anmerkungen von* J. Almanzi. Prag 1841.

Venedig. — Berliner, A. *Hebräische Grabschriften in Italien.* I. *200 Inschriften aus Venedig, 16. und 17. Jahrhundert.* Frankfurt a. M. 1881.

Worms. — Lewysohn, L. *60 Epitaphien von Grabsteinen des israelitischen Friedhofes zu Worms.* Frankfurt a. M. 1855.

XXIV. Personal Bibliographies.

Blondheim, S. *Liste des manuscrits des commentaires bibliques de Raschi.* In: *R.E.J.* XCI (1931) S. 71-101, 155-174.

Grunwald, M. *Spinoza in Deutschland.* Berlin 1897. S. 361-370: Bibliographie. (Supplement zu A. v. d. Linde).

Gottlieb, E. *Walter Rathenau Bibliographie.* Berlin 1929.

XXV. Hebrew Typography. Censorship.

Steinschneider, M. *Zur Literatur der hebräischen Paläographie.* In: *Centralblatt für Bibliothekswesen* IV (1887) S. 155 ff.

Jacobs, J. *List of Censors.* In: *The Jewish Encyclopedia* III (1902) S. 652.

XXVI. Manuscripts. Public and Private Collections.

Breslau. — Löwinger, S. und Weinryb, B. *Jiddische Handschriften in Breslau.* Budapest 1936.

Florenz. — Cassuto, M. *Alcuni Mss. ebraici della libreria Olschki.* In: *La Bibliofilia* XIV (1912/3) S. 441-450.

Monte Cassino. — Caravita, A. *I codici e le arti a Monte Cassino* I (1869) S. 132-142. — Steinschneider, M. *Hebräische Handschriften in Monte Cassino.* In: *Hebräische Bibliographie* XII (1872) S. 11 ff.

München. — Perles, J. *Bibliographische Mitteilungen aus München.* II. *Hebräische Handschriften.* In: *M.G.W.J.* XVI (1867) S. 368-375.

Neapel. — Berliner, A. *Hebräische Handschriften in Neapel.* In: *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* XVI (1889) S. 46 ff.

Rom. — Cassuto, U. *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia* [*Studi e testi*, 66]. Città del Vaticano 1935.

Trier. — Bassfreund, J. *Hebräische Handschriften Fragmente in der Stadtbibliothek zu Trier.* In: *M.G.W.J.* XXXIX (1895) S. 263-271, 295-302, 343-350, 391-398, 492-506.

Hebr. Hss. in Italien. — Gabrieli, G. *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia* [*Biblioteca di Bibliografia Italiana*, X] Firenze 1930. S. 64/5. Nachträge und Berichtigungen: Gabrieli, G. *Documenti orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia.* In: *Accademie e Biblioteche d'Italia* VII (1933/4) S. 287-304.

Das nach Städten alphabetisch geordnete Verzeichnis der hebräischen Handschriften-Kataloge sowie der hebräischen Inkunabeln glaube ich als besonders wertvoll hervorheben zu dürfen. Auf dem Gebiete der Typographie sind besonders die in der Bibliographie verzeichneten Arbeiten von Prof. A. Freimann (Frankfurt a. M.) und B. Friedberg (Antwerpen) zu erwähnen. Entsprechend den Handschriften hätte der Verfasser die Grabstein-Inschriften gleichfalls nach Städten geordnet aufnehmen sollen (vgl. *Jew. Enc,* III, 641).

Der Druck sowie die druktechnische Anordnung ist ausserordentlich sorgfältig, ebenso sei die Übersichtlichkeit und Ausstattung des Buches betont. Mit seinen vielen Seltenheiten und der Fülle seiner fremdsprachlichen Drucke bietet das Werk Shunamis eine wichtige Ergänzung der bisher erschienen Judaica-Kataloge und wird in der Geschichte der jüdischen Bibliographie stets einen hervorragenden Platz einnehmen. Möge dieser Arbeit eine baldige erweiterte Neuauflage beschieden sein.

K. Habersaat.